

CHRISTOPHER DAWSON

COLEÇÃO
ABERTURA
CULTURAL

O Criação do OCIDENTE

A Religião e
a Civilização
Medieval

Prefácio do
Arcebispo Rembert G. Weakland, O.S.B.



CRIAÇÃO DO OCIDENTE

A Religião e a Civilização Medieval

Christopher Dawson

TRADUÇÃO E APRESENTAÇÃO À EDIÇÃO

BRASILEIRA DE MAURÍCIO G. RIGHI

PREFÁCIO DO ARCEBISPO REMBERT G. WEAKLAND, O.S.B.



É Realizações
Editora

Copyright © 1950 by Christina Scott

Foreword Copyright © 1991 by Rembert G. Weakland

This translation was published by arrangement with Doubleday Religion,
an imprint of the Crown Publishing Group, a division of Random House, Inc.

Copyright da edição brasileira © 2016 É Realizações

Título original: *Religion and the Rise of Western Culture. The Classic Study of Medieval Civilization*

Editor | Edson Manoel de Oliveira Filho

Produção editorial, capa e projeto gráfico | É Realizações Editora

Diagramação | Linea Editora Ltda.

Preparação de texto | Aline Naomi Sassaki

Revisão | Marta Almeida de Sá

Reservados todos os direitos desta obra. Proibida toda e qualquer reprodução desta edição por qualquer meio ou forma, seja ela eletrônica ou mecânica, fotocópia, gravação ou qualquer outro meio de reprodução, sem permissão expressa do editor.

Esta editora empenhou-se em contatar os responsáveis pelos direitos autorais de todas as imagens e de outros materiais utilizados neste livro.

Se porventura for constatada a omissão involuntária na identificação de algum deles, dispomo-nos a efetuar, futuramente, os possíveis acertos.

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
(EDOC BRASIL, BELO HORIZONTE/MG)

D313c

Dawson, Christopher, 1889-1970

Criação do Ocidente : a Religião e a Civilização Medieval / Christopher Dawson ; tradução e apresentação à edição brasileira Maurício G. Righi ; prefácio do Arcebispo Rembert G. Weakland. - 1. ed. - São Paulo : É Realizações, 2016. 296 p. ; 23 cm. (Abertura cultural)

Tradução de: Religion and the rise of western culture. the classic study of medieval civilization

Apêndice

Inclui índice

ISBN 978-85-8033-239-1

1. Civilização medieval. 2. Cristianismo. 3. Europa - História - 476-1492. I. Título. II. Série.

16-30602

CDD: 940.1

CDU: 94(4)' 476/1492'

22/02/2016 22/02/2016

É Realizações Editora, Livraria e Distribuidora Ltda.
Rua França Pinto, 498 - São Paulo SP - 04016-002
Caixa Postal 45321 - 04010-970 - Telefax: (5511) 5572 5363
atendimento@erealizacoes.com.br - www.erealizacoes.com.br

Este livro foi impresso pela Edições Loyola em março de 2016. Os tipos são da família Sabon Light Std e Frutiger Light. O papel do miolo é o off white Norbrite 66 g, e o da capa cartão Ningbo Star 250 g.

Sumário

Apresentação à Edição Brasileira: Meta-história e História	7
<i>Maurício G. Righi</i>	
Prefácio	29
<i>Arcebispo Rembert G. Weakland</i>	
Capítulo 1 Introdução: O Sentido do Desenvolvimento do Ocidente	33
Capítulo 2 As Origens Religiosas da Cultura Ocidental: A Igreja e os Bárbaros	51
Capítulo 3 Os Monges e a Formação da Tradição Ocidental.....	71
Capítulo 4 Os Bárbaros e o Reino Cristão.....	97
Capítulo 5 A Segunda Devastação e a Conversão do Norte.....	117
Capítulo 6 A Tradição Bizantina e a Conversão da Europa Oriental.....	137
Capítulo 7 A Reforma da Igreja no Século XI e o Papado Medieval	157
Capítulo 8 O Mundo Feudal: Cavalaria e Cultura de Corte	179
Capítulo 9 A Cidade Medieval: Comuna e Guilda.....	201
Capítulo 10 A Cidade Medieval: Escola e Universidade	223

Capítulo 11 O Século XIII e a Crise Religiosa da Cultura Medieval.....	243
Capítulo 12 Conclusão: Religião Medieval e Cultura Popular.....	263
Apêndice Observações sobre a Arte Medieval	271
Índice remissivo.....	279

Apresentação à Edição Brasileira

META-HISTÓRIA E HISTÓRIA - POR MAURÍCIO G. RIGHI

Elaborar sínteses históricas abrangentes é intelectualmente prazeroso e por vezes inevitável para os historiadores talentosos. Entretanto, toda síntese de grande envergadura – mil anos de história, no caso desta obra – depende de uma meta-história, mesmo que ela não se formule em linguagem acadêmica. Seja temática, seja temporalmente, não há como articular os dados de um grande conjunto histórico sem uma visão mais universal e capaz de iluminar os processos e significados fundamentais em suas relações internas e externas. Somente uma perspectiva organizadora de fôlego tem condição de emoldurar padrões mais complexos para aqueles estudos cujos campos de análise são muito vastos. Essas visões historicamente estruturantes, ou meta-histórias, podem assumir, contudo, naturezas distintas. É possível encontrar inclinações filosóficas, sociológicas, antropológicas, econômicas ou mesmo psicológicas de meta-história. Existem, portanto, diferentes variações e possibilidades. Muitas vezes, a visão surge como amálgama de elementos inconscientemente incorporados ou mesmo desconexos. Nesse sentido, pergunta-se se não seria o caso de “todo historiador ter a sua meta-história”,¹ mas isso levaria o assunto a outro plano. Para o nosso propósito é suficiente afirmar que o

¹ Para uma discussão mais aprofundada, ver Christopher Dawson, “The Problem of Meta-History”. In: *History Today*, vol. I, jun. 1951. Em português, ver Christopher Dawson, *Dinâmicas da História do Mundo*. São Paulo, É Realizações, 2010, p. 405-12.

autor deste livro tinha sua meta-história, consciente e organicamente articulada com seu modo de vida e com sua produção intelectual. Afastando-se dos modelos mecânicos e antecipando, por décadas, um aspecto que atualmente recebe cada vez mais atenção dos estudiosos, o historiador galês Christopher Dawson foi inspirado por uma meta-história incomum para a época: a visão que estruturava o seu conhecimento tinha um veio marcadamente teológico. Dawson tratou as religiões como fator transformador (e conservador) por excelência da ordem social. Não foi o caso de atribuir uma importância meramente sociológica às formas religiosas, de dar valor cultural aos hábitos e rotinas impregnados de religião; ele foi mais fundo e atribuiu ao fator estritamente teológico (teofania e revelação) o papel central de todo o processo.

Até pouco tempo atrás, contemplar o drama humano com grandes lentes teológicas seria uma impropriedade no mundo acadêmico; contudo, uma vez mais, a realidade histórica mostrou aos esquemas ideológicos de nossa época que as estruturas humanas continuam as mesmas em sua base relacional entre sociedades e indivíduos. O reaparecimento do fanatismo religioso no cenário político internacional reeditou algumas importantes questões teológicas. Não é mais possível tratar com indiferença as variadas formas religiosas com seus inegáveis contrastes e suas respectivas particularidades históricas. Os fundamentalismos idólatras – religiosos e ideológicos – nunca deixaram de ocupar o centro das paixões humanas, uma obviedade que jamais deveria ter sido esquecida pelo mundo ocidental, mas que foi sistematicamente soterrada pelo positivismo e por seus herdeiros. Esse pensamento estreito agravou os erros de análise, e, assim, a razão foi deslocada de sua função, esvaziada como instrumento capital da inteligência e submetida aos imperativos de uma época.

Hoje, obrigados a desenterrar nossas profundas e permanentes paixões, atestamos, com a imerecida surpresa de uma inocência fingida, quanto o “cadáver” da religião ainda respira. Ler Christopher

Dawson nos faz compreender duas coisas: por que a centralidade da religião é uma obviedade e por que nos esquecemos disso. Creio que aí está a vantagem de adotar uma meta-história teológica de fôlego, pois só esta tem autonomia suficiente para longos percursos em altitudes elevadas e profundezas abissais. Na história, sabemos que inexiste civilização que não tenha sido edificada num arcabouço religioso, sobre o qual todas as sociedades humanas *originariamente* se estruturaram. Não é o caso de confundir religião com cultura, e Dawson foi o primeiro a alertar sobre as diferenças.² Trata-se, porém, de perceber a religião como o fator impulsionador número um dos processos históricos. Portanto, analisar o período formador de uma cultura qualquer implica o estudo minucioso de seu substrato religioso. O caso do Ocidente não é diferente, e compreender o seu período formador passa, necessariamente, pela constituição de sua identidade religiosa; ou seja, pela Idade Média. Dos séculos V e VI aos séculos XV e XVI, temos o período que originou a complexa (e formidável) unidade que recebe o nome de cultura europeia, base comum dos povos e das nações que viriam mais tarde a colonizar as Américas e outras partes do mundo. Em seu contexto mais especificamente genético, essa matriz compreendeu aquilo que conhecemos como cristandade medieval, o campo histórico do qual emergiu a unidade civilizacional do Ocidente, cujo desenvolvimento criou as mentalidades e instituições da modernidade.

Como ocorre com as grandes tradições, o campo cultural da cristandade medieval incorporou características muito peculiares. É preciso dizer que a matriz da cristandade criou modos de vida notadamente autônomos e expansivos. Durante sua fase inicial, o elemento religioso foi absolutamente decisivo na incorporação das distintas culturas, as quais passaram a orbitar em torno de uma unidade *grosso modo*

² Ver, de Christopher Dawson, “T. S. Eliot on the Meaning of Culture”. In: *The Month*, vol. I, mar. 1949. Em português, ver Christopher Dawson, *Dinâmicas da História do Mundo*. São Paulo, É Realizações, 2010, p. 185-92.

comum. Nesse ínterim, um longo e bem-sucedido processo de desenvolvimento foi disparado, abarcando as mais diversas atividades humanas. Geralmente, os estudos medievais destacam o papel central das grandes instituições, seus poderes e suas lutas internas. No caso do Ocidente, porém, o desenvolvimento fundamental não ficou restrito ao universo dos escribas, de reis, senhores e sacerdotes, mas um impressionante processo criativo se alastrou pelas camadas sociais do Ocidente cristão. Educação, vida pública, negócios e vida privada foram completamente transformados pela ação contínua da religião fundadora da cristandade (uma fé de origem oriental!). Todavia, o aspecto mais extraordinário (e paradoxal) dessa história não se deu na vocação religiosa de seu arcabouço, uma vez que todas as culturas apresentam alguma forma de substrato religioso fundador, mas sim no processo por meio do qual esse elemento religioso em particular inspirou a libertação da cultura de suas amarras religiosas, na direção de uma estrada “da religião para fora da religião”,³ cuja trajetória descreve, com exatidão, a fundação do mundo propriamente laico da modernidade. Portanto, não basta saber da origem religiosa da cultura ocidental; antes, é preciso analisar os valores espirituais específicos de sua religião fundadora. Nesse sentido, creio não haver ninguém mais capacitado para essa tarefa que Christopher Dawson.

* * *

³ Ver René Girard e Gianni Vattimo, *Cristianismo e Relativismo*. Aparecida, Santuário, 2010, p. 6. Na introdução desse pequeno livro, Pierpaolo Antonello, organizador da obra, diz o seguinte: “Uma intuição que, em parte, já havia sido elaborada por Max Weber e comentada mais recentemente por Marcel Gauchet, ou seja, que a secularização e, portanto, o laicismo são substancialmente produtos do cristianismo; isto é, ‘que o cristianismo seja [...] a religião da saída da religião’, e que a democracia, o livre mercado, os direitos civis, as liberdades individuais tenham sido não diremos inventados em sentido absoluto, mas facilitados pelas culturas cristãs – tanto que até um filósofo cético e alérgico ao religioso, como Richard Rorty, recentemente o admitiu”.

No transcorrer do inverno de 406-407,⁴ os notáveis esforços militares do general Estilício revelaram-se insuficientes. Numa época de frio particularmente rigoroso, numerosas hordas de vândalos, alanos e suevos atravessaram o Rio Reno, perto de Mogúncia (ou Mainz), precipitando-se sobre as províncias romanas do Ocidente. Tinha início a decisiva invasão da porção ocidental de um então moribundo Império Romano. Esses bárbaros – em torno de cem mil pessoas – saquearam e devastaram as cidades e as províncias romanas da Germânia Superior e da Bélgica. Em 408, Estilício foi assassinado por rivais com a usual complacência do imperador, e, em 409, novas hordas juntaram-se ao primeiro movimento invasor e iniciaram um avanço generalizado, apoderando-se de boa parte da Gália. Meses mais tarde, suevos e vândalos lançaram-se sobre a Espanha. No mesmo ano, as autoridades romanas foram expulsas da Britânia, e em 410 Alarico, o Godo, tomou e saqueou a cidade fundadora do Império: Roma. A África foi perdida vinte anos mais tarde. Panônia, Ilíria, Mésia, Macedônia e Itália também caíram sucessivamente ante hunos e ostrogodos. Assim, por volta da década de 470, após pífias tentativas de recuperação e êxitos temporários, o Império Romano do Ocidente se encontrava praticamente liquidado, restando apenas a fortaleza de Ravena. Como sabemos, o ano de 476 marca a deposição do último imperador romano do Ocidente. Esse definitivo colapso político-militar-administrativo da porção ocidental do Império pôs termo a um universo histórico-cultural extraordinariamente grandioso e duradouro. A Antiguidade clássica desmoronava, e a porção ocidental do mundo romano testemunhou esse golpe fatal sobre a mais formidável unidade civilizacional existente.

Os povos germânicos e das estepes asiáticas levaram a melhor sobre a civilização greco-romana. Como já acontecera a outras

⁴ A data oficial da grande invasão sobre a margem ocidental do Reno (31 de dezembro de 406) foi recentemente colocada em questão pelo historiador Michael Kulikowski, segundo o qual a data de 31 dezembro de 405 seria mais coerente com a cronologia dos acontecimentos.

civilizações, uma sociedade altamente desenvolvida e sofisticada sucumbia diante de sucessivas devastações, ao passo que culturas mais atrasadas ganhavam vida e floresciam no rastro do mesmo processo. O célebre historiador iluminista Edward Gibbon avaliou esses acontecimentos com grande pesar e lamentou a destruição “da mais bela parte da Terra e o segmento mais civilizado da humanidade”,⁵ que cedeu diante da força de uma nova era de barbárie. A visão de Gibbon é a de alguém que observa a trajetória descendente de uma civilização, o seu declínio. Temos, nesse caso, uma reflexão que se orienta segundo os modelos de uma “época de ouro” (para ele a época dos imperadores antoninos), mas que a partir de um ponto máximo entra em decadência e perde vigor, à medida que o curso dos acontecimentos prossegue a sua marcha. Ao conceber um “apogeu” como referência, esse é um modelo que sistematiza um processo histórico qualquer segundo a lógica de suas sucessivas crises, cujo recrudescimento facilita o ataque de forças hostis. Os agressores externos acumulam êxitos e tornam-se progressivamente mais ousados à medida que o processo interno de dissolução avança. Trata-se, obviamente, de um modelo explicativo válido, mas até certo ponto. Esse declínio interno agravado por pressões externas não foi exclusividade dos romanos, e é possível dizer que o colapso da civilização helênica foi análogo. Com os gregos também houve um desmoronamento interno: as guerras civis e a rivalidade entre as cidades que fomentaram o grande desastre da Guerra do Peloponeso. Esses conflitos provocaram a ruína da sociedade helênica, enfraquecendo o seu poder de reação ante as constantes ameaças externas. Em seu estágio mais agudo, determinaram o esgotamento da sociedade e abriram as portas da Grécia para a dominação de agressores externos. Nesse caso, os agressores externos foram primeiro os vizinhos ao norte, os macedônios, mas

⁵ Edward Gibbon, *Declínio e Queda do Império Romano*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003, p. 29.

posteriormente, de forma mais duradoura, os próprios romanos. O mais curioso, contudo, é notar que o drama do esgotamento das civilizações até o golpe derradeiro de um agente externo menos desenvolvido, ainda que muito mais aguerrido, aplica-se às civilizações da Antiguidade em seu todo. Consequentemente, muitos historiadores e filósofos conceberam teorias da história em termos de “ciclos das civilizações”, a fim de explicar os grandes movimentos e as estruturas que deles se originam. A obra de Arnold J. Toynbee é particularmente representativa desse tipo de historiografia.⁶ Antes mesmo de levantar questões a respeito desse modelo, porém, é certamente possível analisar o mesmo drama dos ciclos das civilizações de forma inversa, ou seja, como alguém que contempla a trajetória ascendente da nova cultura que se forma e não a curva descendente da antiga civilização em processo de extinção. Nesse outro lado da moeda, em vez de enfatizar o crepúsculo de uma civilização em decadência, prioriza-se a aurora do novo movimento. O foco se volta para o processo de transformação enquanto criação de novas estruturas culturais, militares, religiosas, políticas e econômicas. É possível (de fato, recomendável) descrever os acontecimentos do século V segundo a perspectiva da curva ascendente de um novo ciclo que se formou. Nessa segunda visão, os processos e eventos em destaque serão outros, cujos efeitos destacam menos a destruição do antigo e mais a criação do novo. Deixemos, por ora, as destruições germânico-asiáticas de lado a fim de contemplar o movimento ascendente.

Por volta de 412, Santo Agostinho começou a escrever *A Cidade de Deus*, no qual havia não só a formulação de uma teoria da natureza

⁶ A monumental empreitada intelectual de Arnold J. Toynbee em *A Study of History* [*Um Estudo da História*] propunha, originariamente, uma análise sobre os ciclos de vida das civilizações; todavia, depois da segunda metade de suas investigações, ele se viu obrigado a abandonar o projeto original e passou a adotar as religiões, e não mais as civilizações, como base matricial dos grandes movimentos históricos.

humana, da vida social e da ética mas também uma inédita filosofia da história. Na mesma época, João Cassiano organizava as primeiras comunidades monásticas na Europa, seguindo o modelo ascético dos padres do deserto, e introduzia, no Ocidente, modelos de cultura monástica até então desconhecidos. Um pouco mais tarde, em 431, o papa Celestino I enviou o bispo Paládio a uma comunidade de fiéis irlandeses. Deve-se notar que a Hibérnia (Irlanda) não fora incorporada ao mundo romano, ou seja, em pleno processo de retração do mundo greco-romano, a Igreja começava a expandir sua influência para além dos territórios dominados pelo Império Romano! Em 480, quatro anos após a deposição do imperador do Ocidente, nascia Bento de Núrsia, futuro organizador de uma regra e de um modo de vida com base nos quais outros movimentos de natureza semelhante puderam conceber instituições até então inimagináveis para a mentalidade do mundo antigo. Anos mais tarde, em 496, Clóvis, rei dos francos e então o monarca mais poderoso do Ocidente, foi batizado em Reims. A religião oficial do extinto Império se impunha sobre a nobreza dos francos, estabelecendo um padrão de conversão que seria largamente usado pela Igreja. Portanto, o desmoronamento do Império Romano do Ocidente não significou a eliminação de todos os modos de vida e instituições que nele haviam se instalado. Houve o inequívoco florescimento de uma cultura religiosa e suas instituições, a qual pôde se lançar com força total na criação de um novo mundo.

Esse novo processo ocorreu no momento em que as tradicionais formas de organização político-sociais da civilização clássica entraram em colapso e começaram a se despedaçar, tanto por conta da corrupção interna de suas estruturas quanto pelas devastações promovidas por agentes externos. Em seu *O Fim do Mundo Antigo e o Princípio da Idade Média*, o historiador francês Ferdinand Lot escreveu: “O Estado desinteressa-se dos serviços públicos; os órgãos das cidades, as cúrias, não possuem nem dinheiro nem autoridade. O bispo os substitui. Hospícios, hospitais, orfanatos, até mesmo hospedarias constituem

os anexos das igrejas e dos mosteiros. Por vezes, o bispo chega mesmo a proceder à sua custa os trabalhos de interesse público”.⁷ Podemos acrescentar à lista de Lot outras atividades que ficaram sob a incumbência da Igreja: os serviços funerários e cartorários, o ensino e a proteção contra os excessos fiscais, contra as extorsões e as perseguições. Além disso, dioceses e abadias passaram a funcionar como centros permanentes de abrigo contra a violência e a desordem de um mundo que se tornava crescentemente perturbador. Esse dismantelamento completo da autoridade militar e civil dos organismos públicos romanos, em meio ao caos e à mortandade gerados pelas ondas invasoras, marcou o século V como o início de uma longa era de sofrimento, instabilidade e insegurança. Durante essas devastações, a desintegração de comunidades inteiras, que por séculos haviam se colocado sob o abrigo da civilização romana, foi intensa o suficiente para que a configuração sociocultural do mundo romano fosse drasticamente alterada em menos de cem anos. Todavia, na visão da curva ascendente, essa época de trevas já anunciava, em meio à barbárie, as estruturas que dariam ao Ocidente medieval, séculos mais tarde, condições sociais, econômicas e políticas de prosperidade e de liberdade nunca antes vistas. É revelador saber que o “infame” século V foi justamente o período que presenciou, *no seio do que restara da cultura latino-cristã*, o esmorecimento agudo da escravidão em massa, o fim dos combates de morte entre gladiadores e o banimento de infanticídios, ao passo que a “época de ouro” dos imperadores antoninos ostentara o pleno funcionamento dessas práticas. Com os escombros da extinta glória imperial romana, surgia a possibilidade, embora ainda frágil e seminal, de novos modos de existência.⁸

⁷ Ferdinand Lot, *O Fim do Mundo Antigo e o Princípio da Idade Média*. Lisboa, Edições 70, 2008.

⁸ Para uma análise primorosa sobre a radical diferença entre a vida das comunidades cristãs e os hábitos pagãos no universo romano, ver, de Rodney Stark, *The Rise of Christianity*. New Jersey, Harper Collins, 1997.

Tamanho contraste levanta uma discussão delicada, na medida em que fica evidente que toda conversa sobre curvas civilizacionais descendentes ou ascendentes depende, em grande medida, não só do movimento que se pretende observar mas dos critérios e visões de mundo (e ideologias) adotados ou defendidos na observação. Depende, portanto, de meta-história. Certamente alguém pode levantar a seguinte questão: ascendente ou descendente em relação a quais fatores e processos? Sempre haverá a identificação de perdas e ganhos, avanços e retrocessos, seja lá qual for o período histórico analisado. Contudo, isso não significa que as análises sejam todas equivalentes e que a compreensão histórica fique ao gosto do freguês, mas indica a importância de saber com os olhos de quem um processo histórico qualquer é analisado. Existe, realmente, uma multiplicidade de olhares possíveis, ainda que a capacidade de visão varie muito de olhar para olhar. Há, de fato, olhos que não enxergam coisa alguma. Em nosso caso específico, quero demonstrar, como apresentação à obra de Dawson, e de forma muito sucinta, a miopia histórica de conceber o período medieval como um fosso de atraso colocado entre dois cumes de civilização: a Antiguidade clássica e a modernidade. Ver a coisa dessa forma é se valer de lentes muito deformadas, com as quais se perde, por completo, o senso de orientação histórica. Hoje, felizmente, são poucos os medievalistas consagrados que negam a importância capital do período medieval na criação do Ocidente moderno. É simplesmente impossível compreender a modernidade sem levar em conta o desenvolvimento da mentalidade e das instituições medievais. Tomemos uma comparação singela e particularmente instrutiva. Quando lemos “a descendência disforme nós a destruímos, afogamos as crianças fracas ou anormais; pois a razão, não a cólera, nos faz separar o nocivo do são”,⁹ ficamos chocados. Ao compararmos esse posicionamento de Sêneca (um romano estoico) com a rotina dos

⁹ Sêneca, *De Ira [Sobre a Ira]*, 1:15.

mosteiros medievais, que recebiam crianças famintas, doentes e com deficiências físicas, obtemos uma real dimensão de qual sensibilidade se aproxima mais da modernidade. Certamente somos herdeiros de ambos os mundos, mas não restam dúvidas sobre o peso muito maior que a sensibilidade caridosa e ecológica de um Francisco de Assis (um medieval) exerce sobre boa parte de nós, em contraposição ao cruel racionalismo estoico de um Sêneca.

Em vez de separar os dois mundos (o clássico e o cristão) e suas respectivas curvas históricas em movimentos independentes e excluídos, proponho que seria muito mais proveitoso sobrepô-los, a fim de identificar um terceiro movimento historicamente mais complexo e acurado. Na verdade, esses dois mundos, além de um terceiro (o arcaico germânico), estiveram de tal forma imbricados na Idade Média que não restam alternativas a não ser procurar destrinchá-los sem idealizações. O imenso campo histórico do Ocidente medieval – o campo fundador da modernidade – foi o palco em que o magistrado romano, o monge católico e o guerreiro germânico se viram obrigados a negociar suas diferenças, processo que levou à criação de estruturas que nenhum deles imaginava.¹⁰ Todavia, esse foi um processo extremamente doloroso e por vezes trágico. Houve, durante a primeira metade da Idade Média, um retrocesso cultural e civilizatório no bojo de sucessivas ondas de barbarismo, mas, concomitantemente, houve também a germinação e o crescimento contínuo de novas mentalidades e instituições em padrões inéditos de liberdade e dignificação da vida. Quando sobrepomos as duas trajetórias acima descritas, é

¹⁰ Dawson nos dá uma ilustração histórica perfeita desse processo no seguinte trecho: “Da mesma forma que seu pai e seu avô, o próprio Carlos fora um poderoso guerreiro diante do Senhor. Sua espada, em vez de sua prerrogativa religiosa, criou o novo império. No entanto, ele foi inspirado de forma ainda mais abrangente que seus predecessores pelos ideais dos monges e dos sábios nas leis, os quais reuniu em sua corte e de onde recrutava seus conselheiros, ministros e oficiais”. Creio que temos, neste exemplo, o melhor de Dawson: **precisão histórica e narrativa poética.**

possível apreender um movimento bastante incomum, cuja dinâmica foge aos padrões discutidos até o momento. O dismantelamento da unidade imperial romana e de boa parte de suas formas culturais deixou um vazio que foi preenchido por um novo projeto de integração. No entanto, esse novo conteúdo não se apresentou, de forma estrita, como uma nova civilização, povo ou cultura, mas como uma nova fé. Latinos, celtas, germânicos e, posteriormente, escandinavos e eslavos foram todos integrados ao mesmo conteúdo espiritual, apesar de haver enormes diferenças culturais entre eles. Isso gerou uma dinâmica bastante incomum: os tradicionais ciclos das civilizações foram ultrapassados por um movimento que os transcendeu. Na Idade Média houve a consolidação de modalidades que subverteram a mera repetição dos ciclos tribais de nascimento, crescimento, esgotamento e morte. Refiro-me à inédita vocação universal da cultura medieval do Ocidente, cujo poder de integrar os mais variados tipos culturais (a partir de uma base teológica que não se associava a particularismos étnicos) pôs em xeque as referências arcaicas e clássicas de cultura. As civilizações deixaram de ser o campo máximo de inteligibilidade histórica, ou seja, deixaram de ser o parâmetro maior de um “campo de estudo histórico inteligível em si mesmo”.¹¹ Nesse caso, não houve a imposição de uma nova civilização, no sentido arcaico de uma civilização a representar um povo construtor de impérios, mas sim a “transformação do elemento grego pelo cristão”.¹² Aqui está a chave

¹¹ Arnold Toynbee, *A Study of History*. Oxford, Oxford University Press, 1974.

¹² René Girard, *Rematar Clausewitz: Além da Guerra*. São Paulo, É Realizações, 2011, p. 315. Na parte final do livro, Girard cita o papa Bento XVI: “Considerando tal encontro [dos universos grego e judeu], não surpreende que o cristianismo, apesar da sua origem e de qualquer desenvolvimento importante no Oriente, tenha no fim das contas encontrado a sua fisionomia historicamente decisiva na Europa. E o mesmo pode se exprimir inversamente: o referido encontro, ao qual depois veio juntar-se o patrimônio de Roma, criou a Europa e permanece o fundamento daquilo que, com razão, se pode chamar Europa”.

para compreendermos por que o nascimento da Europa medieval significou o estabelecimento de modos de vida mais livres e de instituições mais autônomas. Ainda que muito fortes, as identidades étnicas e tribais foram largamente diluídas na criação de uma identidade mais universal, cujas instituições acumularam autonomia e formaram novas classes sociais. É sobre esse desenvolvimento, por exemplo, que o medievalista francês Jacques Le Goff discorre em suas preciosas análises sobre o reflorescimento da vida urbana a partir da segunda metade do século XII.

A consequência espetacular do desenvolvimento demográfico e econômico é principalmente um poderoso movimento de urbanização. Mais decisivo que a urbanização superficial do mundo greco-romano, parecendo mais com o que seriam as grandes ondas de explosão urbana do século XIX, e em seguida do século XX, criou uma rede de cidades [e novos grupos sociais] que não seriam mais como na Antiguidade e na Alta Idade Média, meros centros militares e administrativos, mas antes de tudo núcleos econômicos, políticos e culturais.¹³

Antes de a explosão social, cultural e econômica da Baixa Idade Média se tornar realidade, os primeiros séculos tiveram de ser dolorosamente trilhados, um processo de recriação sobre as ruínas do Império Romano. Esse incessante e trabalhoso refazimento da cultura, no transcorrer da Alta Idade Média, não se manifestou como imposição de uma etnia ou tribo particular, nem mesmo havia a condição ou o desejo de se fazer tal coisa. Durante o período das invasões bárbaras, no século V, muitos dos principais líderes e guerreiros germânicos eram fiéis servidores e protetores do Império Romano, embora, ao mesmo tempo, uma parte deles encarnasse, em seus caprichos e arroubos, o colapso da autoridade pública romana, a qual foi feita em pedaços em decorrência de sucessivas invasões. Tal paradoxo não é estranho à história; aliás, ele é bastante comum. Mencionei que

¹³ Jacques Le Goff, *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro, Record, 2001, p. 24.

Roma foi pilhada, em 410, pelas tropas de Alarico, o Godo. Todavia, longe de exibir um tipo completamente selvagem e antirromano, Alarico fora convertido à religião cristã (em sua forma ariana) e prestara numerosos serviços públicos durante o reinado do imperador Teodósio. Ademais, ele se apresentava como cidadão romano; porém, em circunstâncias distintas, quando lhe parecia favorável, fez o que pôde para debilitar o poder militar do Império e foi um dos responsáveis por sua queda final. O período está repleto de homens semelhantes ao líder dos godos, os quais dilaceraram o Império sob a justificativa de protegê-lo. No entanto, não se tratava somente de ganância mascarada no manto da hipocrisia, mas sim de um prestígio muito real que a civilização romana exercia sobre os seus conquistadores; o mesmo tipo de autoridade que a China exerceu, mais tarde, sobre os mongóis. Por todo o período medieval (e para além dele), permaneceu viva a ideia e o sonho de restaurar o Império Romano e sua civilização. Ferdinand Lot nos diz:

Imperadores, historiadores, juristas da Idade Média e dos tempos modernos acreditaram sinceramente que o Império [Sacro Império Romano-Germânico], ainda que seu chefe fosse de origem germânica, era realmente a continuação do Império Romano do Ocidente. De tal modo que, do ponto de vista do direito constitucional, se quisermos passar a certidão de óbito do Império Romano, é preciso ir até 6 de agosto de 1806, dia em que Francisco II renunciou ao título de imperador romano de origem germânica para adotar o de imperador da Áustria.¹⁴

Percebe-se, portanto, que não houve, na história da cristandade, um movimento significativo de supressão do passado e do legado greco-romano. Pelo contrário, sempre que obteve certa estabilidade, em meio às sucessivas ondas de destruição que a assolaram, a cultura medieval procurou resgatar o legado greco-romano de todas as formas

¹⁴ Ferdinand Lot, *O Fim do Mundo Antigo e o Princípio da Idade Média*. Lisboa, Edições 70, 2008, p. 232.

possíveis. Tal evidência mostra o ridículo de exposições que retratam o período como uma época alérgica à tradição clássica. No entanto, embora o prestígio da civilização clássica tenha permanecido, o mundo medieval foi conduzido a desenvolvimentos completamente estranhos aos padrões da Antiguidade. Quando, no Renascimento, uma cultura medieval amadurecida pôde, de forma deliberada, restabelecer laços mais expressivos com o passado clássico, o produto cultural desse movimento não foi uma reedição da cultura greco-romana, mas sim a explícita adoção dessa herança nos termos cristãos de uma cultura europeia. É claro que o Renascimento indicou uma alteração no curso da cultura medieval. Nele, temos o início de um rompimento agudo com o projeto de uma cristandade universal, que foi substituído pela exaltação das identidades monárquico-nacionais e seus projetos dinásticos. Todavia, a explosão renascentista da literatura vernácula, das histórias nacionais e do gosto apaixonado pela estética dos autores e artistas greco-romanos revela o resultado de um longo processo cultural do medievo. Santo Tomás de Aquino se apoiou em Aristóteles, e Dante em Virgílio. A vocação universalista e internacionalista da cristandade medieval gerou o humanismo renascentista. “Petrarca possuía em sua biblioteca o *Líberymaginum deorum*, de Albricus, espécie de dicionário mitológico composto no início do século XIII. Petrarca utilizou-o diretamente para escrever o terceiro canto de sua epopeia latina, *África*, que enaltecia a figura de Cípião. Por conseguinte, o humanismo, quando nasceu, não receava usar as coletâneas medievais que se referiam à Antiguidade.”¹⁵

A civilização greco-romana desabou sob o peso de sua custosa (e cruel) estrutura burocrática e de seu imperialismo escravista (e genocida). O mundo medieval não tinha como recuperar integralmente esse universo. Tanto do ponto de vista material quanto do espiritual e

¹⁵ Jean Delumeau, *A Civilização do Renascimento*. Lisboa, Edições 70, 1984, p. 78.

moral, havia tremendas incompatibilidades. A bem da verdade, o esforço de recuperação do legado da cultura clássica foi uma operação da Igreja. Ao contrário do que ocorreu às instituições romanas, a Igreja não desapareceu, e o seu passado permaneceu vivo. Assim, ela pôde utilizar o legado que recebera do mundo romano, e este continuou a existir, mas dentro da Igreja. A tradição clássica foi enxertada à religião cristã, e o elemento grego foi transformado pelo cristão, numa operação que rendeu frutos preciosos. Houve, portanto, um empenho de continuidade, mas segundo novas orientações. Nesse sentido, o mundo medieval foi realmente um imenso campo intermediário, uma espécie de terra média que veio anunciar a criação de modalidades que se empenharam por integrar o legado clássico aos novos conteúdos de uma fé altamente transformadora. A tensão gerada produziu novas formas sociais, institucionais, jurídicas e econômicas, as quais ultrapassaram o campo fechado das modalidades tribais e imperiais da Antiguidade. Dessa forma, é perfeitamente possível afirmar que aquilo que chamamos hoje de ocidentalização da cultura mundial foi germinado, afinal de contas, na Idade Média. Não por acaso, a expansão marítima dos séculos XV e XVI foi uma espécie de coroamento (e fechamento) do período medieval.

“Um soldado raso, uma criança, a garota da estalagem, pessoas que alteraram a face do destino e, por pouco, da própria natureza.” Essa passagem escrita por Edmund Burke¹⁶ implica uma visão um tanto ou quanto antissistêmica da história. A imprevisibilidade assume papel decisivo, e o personagem, em sua singularidade, revela certa centralidade insuspeita. Em muitos casos, durante boa parte de sua existência, o personagem, posteriormente insubstituível, teve uma vida insignificante. Por exemplo, uma garota pobre na entrada de uma

¹⁶ Edmund Burke, *Letters on a Regicide Peace*, 1893, 3.1.4.

estalagem medieval, uma adolescente de cavalaria a providenciar água e feno para a montaria de homens que a ignoram completamente. Uma visão bastante trivial em seu formato sociológico, mas que tem o seu significado histórico radicalmente aberto quando dizemos que essa adolescente se chama Joana D’Arc do vilarejo de Domrémy. Sabemos que Joana – a camponesa analfabeta de Domrémy – alterou a face da história da França, talvez da Europa. Mas quem poderia antecipar sua importância enquanto trabalhava no curral da estalagem? Nesse caso, a relevância da imprevisibilidade histórica não pode ser ignorada ou mesmo considerada secundária. É justamente o elemento imponderável que dá autenticidade propriamente histórica a processos que seriam, de outra forma, meras rotinas sociológicas. Joana D’Arc não poderia ter sido quem foi na China da dinastia Han ou na Roma de Augusto. Certamente que não, mas isso é apenas uma obviedade sem nenhum apelo histórico. Tanto a nobreza francesa quanto a nobreza inglesa jamais poderiam prever que a alteração do curso da guerra ocorreria daquela forma, ou seja, não poderiam antecipar a história valendo-se de modelos e tendências ou analisando estatísticas, como de fato não anteciparam. Isso não significa, todavia, que os elementos sistêmicos não sejam fundamentais, mas apenas que servem a diferentes propósitos. A tradição religiosa responsável pela canonização da camponesa Joana foi aquela que, muito antes, justificou a sua execução na fogueira. Nesse caso, o movimento histórico mais profundo é aquele que narra em que medida a herege deu lugar à santa ao se perceber o caráter progressivamente insustentável de antigas formas de perseguição, as quais foram gradativamente abandonadas no Ocidente. “Não paramos de queimar bruxas porque inventamos a ciência, mas inventamos a ciência porque paramos de queimá-las.” De fato, houve, no Ocidente cristão, uma alteração impressionante na forma como as justificativas míticas de perseguição às minorias e aos excepcionais perderam credibilidade. Todavia, não é possível compreender esse movimento para fora da mentalidade persecutória

do universo arcaico sem levar em conta o amadurecimento de sensibilidades e mentalidades durante a cristandade medieval. O arcabouço da fé cristã alterou lenta e constantemente a vida interior das populações europeias, gerando o espaço no qual se criou um pensamento mais livre e humano.

Em sua excepcional síntese histórica, Christopher Dawson integra os três elementos acima descritos: imprevisibilidade histórica, concepção sistêmica e dinâmica religiosa. Desde muito cedo, como historiador, Dawson percebeu que faltava à cultura ocidental a estabilidade de uma ordem cósmica imutável que pudesse criar um padrão ideal mais rígido para a vida social, ou seja, diferentemente do que ocorrera às outras culturas ligadas aos grandes eixos civilizacionais, a cristandade ocidental fora altamente instável. Contudo, tal instabilidade vinha da própria religião que a fundara. Dawson sempre considerou o efeito cumulativo das decisões espirituais de homens e mulheres (leia-se a vida ética e a inspiração que vem dos ideais religiosos) como o fator mais decisivo nas transformações históricas significativas em todas as culturas humanas. No Ocidente, contudo, a fé cristã potencializou dramaticamente essa realidade universal, dando à cultura ocidental uma característica ao mesmo tempo criativa e subversiva. Dawson notou a dinâmica acentuadamente desestabilizadora e indomesticável do cristianismo e, a partir desse ponto, concebeu a sua inspirada narrativa histórica, focando os mais variados movimentos sociais e culturais de acordo com suas respectivas qualidades espirituais. Ele percebeu que, longe de representar a conservação das antigas estruturas cosmológicas, o cristianismo tinha, de fato, aberto o terreno para que o mundo moderno surgisse, após uma longa preparação medieval. No Ocidente, a formação de sucessivas tradições sociais e nacionais nunca conseguiu impor – de forma derradeira – os seus mandamentos sobre o substrato da fé, subordinando-o ao maquinário do poder. Pelo contrário, esse substrato fundador, ao passar por numerosos processos de reforma, num

constante exercício de reaproximação com a revelação originária, exerceu uma pressão incessante sobre as culturas sob a sua influência, transformando-as diversas vezes. “É da natureza do cristianismo ser um movimento mundialmente transformador. Ele transforma a própria humanidade e no transcorrer desse processo ele modifica sociedades e civilizações.”¹⁷ Contudo, esse movimento, embora religioso na origem, ampliou o seu raio de ação em formatos menos explicitamente religiosos, isto é, foi se laicizando. É possível propor que a história medieval descreve um movimento muito nítido dessa ampliação em formatos crescentemente leigos. Como bem observou Jacques Le Goff, “o mundo dos leigos participa cada vez mais da vida religiosa”,¹⁸ absorvendo os ideais e a sensibilidade eclesiástica em nova roupagem, mais popular e direcionada aos problemas e aflições propriamente leigos. Nesse sentido, estudar a cristandade medieval é indispensável para o devido entendimento de muitas das estruturas modernas, inclusive as que se opõem deliberadamente às influências cristãs. Somos, inapelavelmente, filhos do medievo.

Os povos germânicos que invadiram e conquistaram o mundo romano a partir do século V, embora dominassem a metalurgia, encontravam-se, em termos culturais, sociais e econômicos, muito próximos às culturas neolíticas (sem escrita, sem vida urbana e sem Estado organizado). O retrocesso cultural foi simplesmente brutal, e é possível assegurar que a civilização quase desapareceu. Todavia, três séculos mais tarde, o Império Carolíngio era formado, o que propiciou um renascimento das letras e do conhecimento; mais quatro séculos e surgiram as grandes catedrais góticas, as universidades e o pleno desenvolvimento da vida urbana; mais três séculos e meio, navegação ultramarina, capitalismo e ciência apareciam para fundar um novo mundo. Tendo como ponto de partida o *quasi*-neolítico germânico dos séculos V e

¹⁷ Christopher Dawson, *Christianity and European Culture*. Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1998.

¹⁸ Jacques Le Goff, *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro, Record, 2001.

VI e, como linha de chegada, os Estados dinásticos do início da era moderna, no século XVI, contam-se aproximadamente mil anos. Do Neolítico à modernidade em mil anos! São muitos os historiadores que perceberam esse salto absolutamente impressionante.

Narrar e explicar os processos e estruturas centrais desse extraordinário movimento histórico, que formou a cultura propriamente ocidental, é o propósito desta obra. Na verdade, este é um livro elaborado com base nas transcrições das palestras que Dawson ministrou sobre o tema, na Universidade de Edimburgo, em 1948 e 1949. O seu estilo é bastante informal e elucidativo, mas refinado e erudito. Christopher Dawson foi um homem que escapou às caracterizações corriqueiras, e sua historiografia reflete a mesma singularidade e o mesmo olhar incomum. Um homem de ciência, sem dúvida, mas, ao mesmo tempo, profundamente religioso. Em seu diário de 25 de janeiro de 1911, Edward I. Watkin escreveu as seguintes impressões sobre o seu então jovem amigo Christopher Dawson: “Depois do jantar, eu e Christopher tivemos uma longa conversa sobre as religiões e sua relação com a beleza natural, com a arte, etc. Ele acredita na reconciliação da vida religiosa com os ideais seculares e de beleza, apegando-se a ambos. Depois dessa conversa, realmente o conheci”.¹⁹

A leitura dos ensaios e das palestras de Dawson nos dá uma forte impressão de seu esforço de reconciliação. Antes de o perigo nuclear se transformar em real ameaça apocalíptica, Dawson percebera que a sobrevivência dos mundos civilizados da modernidade dependeria, necessariamente, de uma reconciliação profunda, tanto entre as religiões quanto entre religião e sociedade laica. Em todos os níveis, essa “urgência absoluta da reconciliação”²⁰ é provavelmente

¹⁹ Christina Scott, *A Historian and His World*. New Jersey, Transaction Publishers, 1992, p. 52.

²⁰ René Girard, *Rematar Clausewitz: Além da Guerra*. São Paulo, É Realizações, 2011.

o aspecto mais central de nossos dias. Todavia, não há como firmar uma reconciliação genuína sem recordar com afeição o que de fato ocorreu, ou seja, sem recuperar a história de forma reflexiva. Precisamos parar de tratar a história como ferramenta para a guerra ideológica, o que tem apenas agravado o problema de um mundo progressivamente dividido em facções com narrativas mutuamente acusatórias. É preciso tratar a história como manancial de compreensão. No caso de nosso passado formador, o período medieval, é preciso abordá-lo com real profundidade. Lá encontraremos grandes tesouros e profundas feridas, de onde poderemos retirar algum conhecimento genuíno. Portanto, convido o leitor a desfrutar dessa viagem de mil anos, percorrendo diferentes paisagens e personagens; um mundo distante, porém presente.

São Paulo, janeiro de 2016.

Maurício G. Righi

É graduado em História pela Universidade de São Paulo – USP e mestre em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, com pesquisa sobre a relação entre religião e cultura no universo arcaico. Doutorando em Ciências da Religião pela PUC-SP e pesquisador da pré-história e do mundo antigo. É membro do Nemes – Núcleo de Estudos em Mística e Santidade (grupo de pesquisa em Ciências da Religião da PUC) e mantém um grupo de estudos da obra e do pensamento de René Girard. Escreve e faz traduções em crítica social, história, antropologia, filosofia, exegese bíblica e teologia.

Prefácio

ARCEBISPO REMBERT G. WEAKLAND

Algumas obras permanecem clássicos. Por conseguinte, embora outros autores continuem a escrever sobre o assunto, não podem, contudo, realizar sua tarefa sem a devida referência a essas obras. *Criação do Ocidente*, escrito com base nas palestras Gifford, é um desses clássicos.

Alguns livros são considerados clássicos por divulgarem novas informações; a obra de Dawson é um clássico por outro motivo: a forma brilhante como ele sintetizou e digeriu uma quantidade gigantesca de material, trazendo à tona variados processos históricos, relacionando-os internamente e apreendendo novas linhas de significado. Ao ler o livro ficamos extasiados com a largueza de conhecimentos do autor. O domínio que Dawson apresenta sobre os mais variados tópicos, durante os treze primeiros séculos de cristianismo, parece inexaurível. Seus *insights* e a consciência que tem dos valores, visões e convicções que sustentam cada período e os seus movimentos internos, além da forma brilhante com que expressa esses padrões, conduzem o leitor a grande aprofundamento histórico e maior apreciação da cultura analisada.

Neste livro, Dawson se propõe a explicitar o papel absolutamente central da religião na formação da cultura de nossa civilização ocidental. Ninguém conhecia esse quadro mais perfeitamente que ele. Além do mais, Dawson não fornece apenas um acurado conhecimento histórico, mas uma abordagem reflexiva cujo poder de penetração

compreende a fé predominante da cultura que ele analisa e descreve. Dawson (1889-1970) foi, de fato, um homem de fé, um anglicano até 1914 e, a partir desse ponto, um católico romano.

Ele dedicou sua vida intelectual a uma análise cuidadosa das relações entre religião e cultura; mais particularmente, buscou compreender a dinâmica dessa relação na civilização ocidental. Sua obra permanece um clássico na área de história da cultura. Historiadores podem encontrar detalhes que não se confirmam segundo pesquisas mais recentes, e algumas das generalizações que Dawson faz podem ser questionadas sob uma análise mais cuidadosa. No entanto, a visão que Dawson apresenta permanece substancialmente intata.

Pesquisas recentes indicam que a religião ainda é uma força vital na cultura ocidental, embora de uma forma totalmente diferente do que ocorria nos períodos que Dawson analisa. Hoje em dia, há uma enorme fragmentação nesse campo e a religião se tornou um campo de batalha, dividido em compreensões diversas sobre a pessoa humana, Deus, o mundo e como eles se relacionam. Contudo, mesmo por baixo dessas diferenças, pode-se encontrar uma realidade humana comum, que revela uma sede espiritual que não pode ser eliminada da sociedade. Essas forças estão ressurgindo em países onde, por muitas gerações, poderosas forças contrárias tentaram suprimi-las. São indicações de que uma cultura totalmente secularizada não consegue se impor sobre nós; pelo contrário, uma nova forma de cultura religiosa parece estar se desenvolvendo.

Os *insights* de Dawson têm muito a nos dizer caso apreendamos, de uma forma séria, a dimensão religiosa de nossa própria cultura. Eles nos ajudarão a enxergar nossas raízes mais claramente, além de mostrar qual foi o caminho de nossa evolução, especialmente a partir do iluminismo. Também nos darão a coragem para termos sempre uma visão mais ampla – como fez Dawson – em meio à confusão de uma cultura que se transforma rapidamente. Há ainda uma terceira vantagem: poderemos ver essa cultura em relação às grandes religiões

que, como o cristianismo em suas manifestações ocidentais e orientais, ajudaram e ajudarão a formar este planeta – judaísmo, islamismo, budismo, hinduísmo, além das religiões africanas, que clamam por expressão.

Nossa futura aldeia global não será menos religiosa nem mais secular. Será profundamente espiritual, embora tomada de um sentimento religioso purificado pela explosão científica que experimentamos nos últimos séculos e que caracteriza a nossa era. Vemos também que a religião exerce, mais uma vez, uma influência renovada sobre os assuntos sociais e sabemos que esse papel continuará a se expandir. Os *insights* de Dawson nos ajudarão a refletir sobre esse entrelaçamento crucial entre religião e valores sociais – um aspecto que marcou sua análise sobre o período formador da cultura ocidental.

Portanto, este livro – já um clássico – é especialmente pertinente para os nossos dias.

Rembert G. Weakland, O.S.B. (Prior da Ordem Beneditina)
Arcebispo de Milwaukee

12 de maio de 1991

Capítulo 1 | Introdução: O Sentido do Desenvolvimento do Ocidente

Evitei, até o momento, entrar no assunto envolvendo a história da cultura cristã, não porque esteja fora do escopo das palestras,¹ mas porque integra a cultura à qual pertencemos. Assim, em nosso caso, é impossível estudá-la da mesma forma que investigamos as culturas do passado mais remoto, em relação às quais o nosso acesso é limitado pelos meios opacos que vêm da arqueologia e de vozes estranhas à cultura europeia. Nesse caso, a compreensão nos chega de um meio exterior e distante. Tais características determinam grande diferença na qualidade do conhecimento gerado, que pode ser comparada à diferença existente entre o que um astrônomo sabe sobre outro planeta e o que um geógrafo conhece sobre o planeta em que vivemos. No caso de nossa cultura do Ocidente, não se trata apenas de ter à disposição uma massa muito maior de material de estudo, comparando-se a qualquer outra cultura, mas, sobretudo, porque o conhecimento gerado é mais íntimo. A cultura do Ocidente é a atmosfera mental e emocional que há muito respiramos. Trata-se do ambiente que determina nosso modo de vida, assim como determinou o modo de vida de nossos antepassados. Portanto, não a conhecemos por meros meios documentais e arqueológicos, mas por causa de nossas próprias experiências.

¹ Como mencionado no prefácio, este livro foi elaborado com base no material das palestras proferidas na Universidade de Edimburgo entre 1948-1949. (N. T.)

Logo, qualquer estudo sobre religião que ignore a experiência interna de nosso passado cristão, contentando-se em se fixar, exclusivamente, nas remotas e parcialmente incompreensíveis evidências derivadas do estudo de outras tradições religiosas, ou mesmo valendo-se somente de noções abstratas sobre a natureza da religião e das condições para o conhecimento religioso, estará fadado a se tornar incompleto, pueril e irreal. Isso ocorre, sobretudo, quando consideramos a questão entre religião e cultura – a intrincada e abrangente rede de relações a unificar vida social, crenças e valores espirituais, os quais são tidos por uma sociedade como as leis fundamentais da vida comum e determinam os padrões do comportamento social e individual. Essas relações só podem ser estudadas no concreto, levando-se em conta a totalidade de sua realidade histórica. As grandes religiões do mundo são como caudalosos rios de tradição sagrada, avançando sobre as eras e percorrendo diferentes cenários históricos, irrigados e fertilizados. Em geral, não podemos traçar sua nascente, que está perdida nos remotíssimos e inacessíveis veios de um passado que há muito se foi. De fato, é um tanto quanto raro encontrar uma cultura na qual seja possível observar todo o curso de seu desenvolvimento religioso, historicamente mapeado desde sua origem até o seu final, ou seja, onde todo o percurso esteja iluminado. A história da cristandade se apresenta como uma notável exceção a esse padrão. Conhecemos muito bem o cenário histórico em que o cristianismo surgiu. Temos em mão as cartas dos fundadores das primeiras Igrejas dirigidas às primeiras comunidades cristãs e podemos traçar, em detalhes, os sucessivos estágios de penetração dessa nova religião no Ocidente.

Desse ponto em diante, durante os dezesseis séculos seguintes, a massa de material acessível é tão imensa que excede facilmente a capacidade da mente humana de apreender a totalidade do que se encontra à disposição.

Portanto, estudar a religião do Ocidente e sua cultura torna-se uma árdua tarefa pelo motivo inverso, pois, diferentemente das

enormes dificuldades que encontramos para o estudo das religiões pré-históricas e da Antiguidade oriental, nesse caso sabemos demais em vez de muito pouco. Consequentemente, o imenso campo de estudo teve de ser dividido em diferentes ciências, e, posteriormente, cada uma foi subdividida em ramos especializados de estudo, que, por sua vez, se tornaram campos de estudo autônomos.

Embora esse processo de especialização tenha contribuído para o aumento de nosso conhecimento, ele exerceu, por outro lado, uma influência prejudicial no estudo que nos interessa, uma vez que tendeu a separar e dividir justamente os elementos que temos que unir e juntar. Por um lado, os historiadores profissionais concentraram suas pesquisas na crítica das fontes e dos documentos e, por outro, os estudiosos do cristianismo se devotaram ao estudo dos dogmas e das instituições eclesiásticas. O resultado dessa separação foi a produção de estudos altamente desenvolvidos, mas incomunicáveis – de um lado, estudos de história política, constitucional e econômica e, de outro, estudos de história eclesiástica, dos dogmas e da liturgia. Consequentemente, o assunto vital referente à interação criativa entre religião e cultura na vida da sociedade ocidental foi deixado de lado e basicamente esquecido, uma vez que tal integração não tem lugar no esquema organizado das disciplinas especializadas. Esse assunto foi deixado aos amadores e aos estudiosos das humanidades. Todavia, graças aos esforços dessa excepcional fundação – a *Gifford Lectures* –,² ainda é possível ter a oportunidade de relacioná-lo com os estudos acadêmicos.

Enquanto isso, fora do mundo acadêmico, novas forças sociais estão em operação, usando a história, ou uma versão particular da

² Organização fundada por Adam Lord Gifford (1820-1887) para a promoção de palestras “cujo propósito é promover e difundir o estudo em teologia natural no sentido mais amplo do termo – em outras palavras, o conhecimento de Deus”. Essas conferências ganharam grande notoriedade e prestígio ao receber palestradores como Hannah Arendt, Niels Bohr, Etienne Gilson, Roger Scruton, entre outros. (N. T.)

história, para alcançar fins político-sociais como meio para alterar a vida e as ações humanas. O surgimento dessas novas ideologias políticas e teorias ideológicas da história mostrou que o desenvolvimento das especialidades científicas não abrandou, de forma alguma, a necessidade humana por uma fé histórica. A cultura contemporânea ainda necessita de uma interpretação segundo processos sociais e fins espirituais, estejam esses fins definidos em fórmulas religiosas ou seculares. A construção das ideologias modernas, a doutrina marxista do materialismo histórico e a tentativa dos novos regimes totalitários de criar mitos históricos como base psicológica para unificação social fizeram-nos perceber que a história não consiste em uma laboriosa acumulação de fatos, mas exerce importância direta sobre o destino das sociedades modernas. Votar em uma eleição ou em um plebiscito hoje em dia deixou de ser, em muitos países europeus, uma ação meramente política. Tornou-se, claramente, uma afirmação de fé em determinada filosofia social e uma teoria da história; uma decisão entre duas ou três formas de civilização mutuamente excludentes. Não estou dizendo que isso seja uma coisa boa; pelo contrário, isso significa que tanto a história quanto a filosofia social estão sendo deformadas e rebaixadas pela propaganda política e pelos interesses partidários. Não obstante, no passado algo muito semelhante aconteceu na esfera religiosa e, ainda assim, essas épocas de controvérsias religiosas foram também de grandes realizações religiosas.

Essa transposição do problema fundamental da história e da cultura, deixando a sala de estudos do erudito e adentrando a praça central e os palanques, não foi resultado de nenhuma *trahison de clercs*,³ mas ocorreu como inevitável processo do despertar da opinião pública e de sua relevância política. Nesse contexto, é extremamente importante que a distância intelectual entre os intérpretes políticos e o estudo científico e filosófico não seja muito ampla. Porém a crescente

³ Referência à obra de Julien Benda, *A Traição dos Intelectuais*. (N. T.)

especialização dos altos estudos modernos criou um perigo real nesse sentido, e hoje é possível observar o aparecimento de uma situação na qual o especialista existe apenas para fornecer consultoria especializada ao político e ao jornalista. Não sobrou ninguém para cumprir o papel de crítico da ideologia oficial que se impõe sobre toda a sociedade, não tanto por meio de uma ostensiva e deliberada propaganda, mas pelo controle burocrático da educação, informação e publicidade.

Seria uma estranha fatalidade se a revolução por meio da qual a cultura ocidental subjugou a natureza aos seus propósitos terminasse com a perda da própria liberdade espiritual da cultura, mas isso pode muito bem acontecer caso um crescente controle técnico do Estado sobre a vida e o pensamento de seus membros coincida com o declínio qualitativo dos padrões da cultura. No sentido moderno da expressão, uma ideologia é algo muito diferente da fé, embora se destine a cumprir as mesmas funções sociológicas. A primeira constitui-se como produto inteiramente humano, um instrumento por meio do qual a vontade política tenta moldar a tradição social para que dela possa se servir. Todavia, a fé aponta para além do mundo dos homens e de suas obras. Ela introduz a humanidade num campo de realidade muito mais alto e universal, em comparação ao mundo finito e temporal ao qual o Estado e a ordem econômica pertencem. Logo, a fé introduz na vida humana um elemento de liberdade espiritual que pode exercer uma imensa influência transformadora e criativa sobre a cultura social dos homens, durante sua trajetória histórica; assim como exerce influências igualmente transformadoras sobre a vida pessoal de cada um. Portanto, se estudarmos a cultura como um todo, descobriremos que existe uma relação íntima entre fé religiosa e realização social. Mesmo uma religião direcionada explicitamente para a contemplação do além-mundo, que por esse motivo parece negar todos os valores e padrões da sociedade, pode, no entanto, exercer notável influência sobre a cultura, fornecendo as forças ativadoras dos movimentos de mudança social. “A religião é a chave da história”, disse

Lord Acton. Hoje em dia, quando sabemos da tremenda influência do inconsciente sobre o comportamento humano e do poder que tem a religião tanto de prender quanto de afrouxar essas forças ocultas, esse ditado assume um significado ainda mais amplo que aquele que seu autor percebeu.

É verdade que esse fator não parece, de imediato, desempenhar um papel central na história da civilização moderna. As grandes mudanças que transformaram as condições da vida humana em cada continente e atravessaram um longo caminho rumo à criação de uma única sociedade global parecem, à primeira vista, ser o resultado de causas puramente seculares e econômicas. No entanto, nenhuma dessas causas é, de fato, adequada para explicar a magnitude da realização europeia.

Como foi possível que um pequeno grupo de povos da Europa ocidental adquirisse, dentro de um espaço temporal relativamente curto, o poder para transformar o mundo e emancipar a humanidade de uma dependência imemorial das forças da natureza? Até recentemente, essa conquista miraculosa era explicada como a manifestação da lei universal do progresso, que governaria a história e levaria a humanidade a inevitáveis estágios crescentes de progresso, em um processo que se iniciou com os símios e atingiria a perfeição. Atualmente, essas teorias perderam bastante credibilidade, na medida em que passamos a ver quanto elas dependem de um otimismo irracional, que, por sua vez, compreendia o fenômeno que tentavam explicar. Em vez disso, hoje, tendemos a nos perguntar quais foram os fatores na cultura europeia que explicam as realizações peculiares do homem ocidental. Ou, para usar a expressiva frase, “*What makes him tick?*”.⁴ Mas, ao alcançarmos esse ponto, perceberemos quanto o fator religioso assume a mais alta importância.

Faz dezoito anos que escrevi: “Entre as civilizações do mundo, por que somente a Europa foi continuamente perturbada e transformada

⁴ É uma expressão idiomática, “o que o faz agir dessa forma?” (N. T.)

por uma espécie de energia indomável de agitação espiritual, cuja dinâmica interna não se sujeita às imutáveis leis da tradição social que sempre governaram as culturas orientais? Creio que a resposta seria: porque seu ideal religioso nunca esteve ligado à adoração de uma perfeição intemporal e imutável, mas apresenta-se como um espírito que busca se incorporar à humanidade, mudando, porém, a face do mundo. No Ocidente, o poder espiritual não foi imobilizado e cristalizado em uma ordem social sagrada, como ocorreu no Estado confuciano, na China, e no sistema de castas da Índia. Aqui, ele adquiriu liberdade e autonomia social e, conseqüentemente, sua atividade não ficou confinada à esfera religiosa e seus efeitos se disseminaram sobre todos os aspectos da vida social e intelectual.

“Esses efeitos secundários não ostentam necessariamente um valor religioso ou moral do ponto de vista cristão – mas eles não deixam de ser secundários e dependem dessa força espiritual que os criou, sem a qual eles seriam completamente diferentes ou nem sequer existiriam.

“Isso é verdade para a cultura humanista apesar de todo o seu secularismo e naturalismo, tão característicos dela. Porém, quanto mais se estuda as origens do humanismo, mais se é obrigado a reconhecer a existência de um elemento que não é apenas espiritual, mas definitivamente cristão.

“Pode-se fazer uma objeção ao afirmar que esse é apenas um aspecto menos importante do movimento humanista. Mas mesmo as realizações puramente naturalistas do Renascimento dependeram completamente de seus antecedentes cristãos. O humanismo foi um retorno à natureza, uma redescoberta do homem e do mundo natural. Porém o autor dessa descoberta, o princípio ativo da mudança, não foi o homem natural; foi o homem cristão – o tipo humano que fora formado durante dez séculos de disciplina espiritual e intenso cultivo da vida interior. Os grandes homens do Renascimento foram homens espirituais, mesmo quando se encontravam profundamente envolvidos com a ordem temporal. Foi a partir dos recursos acumulados de seu

passado cristão que eles adquiriram a energia para conquistar o mundo material e para criar a nova cultura espiritual do Renascimento”.⁵

O que foi dito a respeito da cultura humanista parece ser igualmente válido tanto para a época do iluminismo quanto para o século XIX, o momento em que a cultura do Ocidente conquistou e transformou o mundo. É muito fácil apresentar a história dessa expansão europeia como um mero processo de agressão imperialista e de exploração econômica. Porém, agressão e exploração não são novidades na história do mundo, e caso esses elementos fossem suficientes para explicar a realização europeia, eles deveriam, então, ter alcançado resultados semelhantes centenas ou mesmo milhares de anos mais cedo, durante a fase dos impérios da Antiguidade, que se impuseram sucessivamente na história.

A realização peculiar da cultura do Ocidente nos tempos modernos se deve a um novo elemento que não se encontrava presente, de forma alguma, no antigo tipo de imperialismo.

Lado a lado com a natureza agressiva e a ânsia por poder e riqueza, tão evidentes ao longo da história da Europa, havia novas forças espirituais em ação que impulsionaram os homens do Ocidente rumo a um novo destino. A singular atividade da mente ocidental, que se manifestou tanto na inventividade técnico-científica quanto no movimento para as descobertas geográficas, não foi uma herança natural, derivada de um tipo biológico particular, mas o resultado concreto de um longo processo de educação, que foi gradualmente alterando a orientação do pensamento humano e acabou por alargar imensamente as possibilidades de ação social. Nesse processo, o fator vital não foi, de forma alguma, a agressividade exacerbada de conquistadores sanguinolentos e de capitalistas gananciosos, mas ocorreu por causa de uma ampliação na capacidade da inteligência humana e com o desenvolvimento de novos tipos de habilidades e de gênio criativo.

⁵ *Christianity and the New Age*, p. 94-96 (1931).

As outras grandes culturas do mundo realizaram suas próprias sínteses entre religião e vida social, mantendo suas ordens sagradas imutáveis por séculos ou milênios. Mas a civilização ocidental foi esse grande fermento de mudança no mundo, justamente porque mudar o mundo tornou-se parte integral de seu ideal cultural. Séculos antes das grandes realizações da ciência e da tecnologia modernas, o homem ocidental já concebera a ideia de *instauratio magna*⁶ das ciências, que abriria novas formas de compreensão e alteraria os destinos da raça humana. Tampouco isso foi resultado da visão única de um gênio solitário. Hoje, sabemos que Francis Bacon, em seu pensamento, estava muito mais próximo da Idade Média que Macaulay e sua geração nos fizeram acreditar. De fato, em alguns aspectos, o pensamento de Francis Bacon se aproxima mais do universo mental de seu “xará”, Roger Bacon, do que do universo de Galileu. Foi Roger Bacon, afinal de contas, quem primeiro concebeu a ideia de uma síntese total entre o conhecimento científico e filosófico, um projeto destinado a alargar os laços da vida humana e dar à civilização cristã o poder de unir o mundo.

Com Roger Bacon nos encontramos de volta à corrente principal da cultura medieval – cultura que foi completamente dominada por crenças religiosas e que se expressou basicamente em instituições religiosas, da mesma forma que as grandes culturas religiosas do Oriente. Essa cultura medieval foi a matriz sobre a qual o tipo ocidental foi formado, tornando-se fonte fundamental das novas forças que entraram em operação e transformaram o mundo. Contudo, a escola mais antiga do racionalismo histórico “esclarecido” desconsiderou os mil anos de história medieval, rotulando o período como uma época de escuridão intelectual e estagnação social – uma era que teria ficado à deriva, perdida nas imensidões entre a Antiguidade da cultura clássica

⁶ Literalmente, “grande restauração”, mas a citação refere-se tanto à obra quanto ao projeto de renovação científica de Francis Bacon (1561-1626). (N. T.)

e a Terra Prometida do iluminismo e da modernidade. Mas, graças ao trabalho científico de historiadores nos últimos 150 anos, agora podemos compreender que aqueles foram séculos de intensa atividade social, intelectual e espiritual e de frequentes embates e mudanças revolucionárias. Considerando Cassiodoro e Beda até Erasmo e Copérnico, perceberemos que uma mesma tradição de pensamento nunca foi completamente interrompida. Podemos, então, acompanhar essa sequência cultural sem rupturas vitais, da queda do Império Romano do Ocidente à época do Renascimento.

Sem dúvida, é fácil compreender como a noção humanista ou racionalista de Idade das Trevas surgiu. De um ponto de vista econômico, o período inicial da Idade Média foi, de fato, um período de retrocesso e de estagnação; houve longos períodos nos quais a atividade comercial ficou largamente paralisada e a vida urbana quase desapareceu. De um ponto de vista político, houve momentos em que o Estado ficou reduzido a um ponto mínimo e a tradição de cidadania clássica e de lei pública parecia ter sido extinta. Mesmo de um ponto de vista intelectual, as conquistas científicas do Mundo Antigo foram esquecidas por séculos e o padrão da cultura literária foi frequentemente rudimentar. Não obstante, apesar de tudo isso, a cultura do Ocidente preservou uma energia espiritual que se tornou força autônoma, independente do poder político ou da prosperidade econômica. Mesmo nos períodos mais sombrios da Idade Média, esse princípio dinâmico continuou a operar. Aquilo que distingue a cultura ocidental das outras grandes civilizações foi, desde o início, seu *caráter missionário* – a transmissão, de um povo para outro, de uma série contínua de movimentos espirituais. O cristianismo entrou pela primeira vez na Europa ocidental como um movimento missionário vindo das cidades helenísticas do Levante. Por séculos, os homens do Oriente – Paulo, Irineu, Atanásio, Cassiano, Teodoro de Tarso, e os papas sírios e gregos do século VIII – tiveram um papel central no estabelecimento das fundações do cristianismo ocidental. Na era que

se seguiu à queda do Império Romano do Ocidente, esse processo de transmissão foi continuado pelos cristãos das províncias do Ocidente que se aventuraram na evangelização de populações bárbaras, como vemos com clareza na missão de São Patrício na Irlanda, na evangelização da Bélgica por Santo Amando e, acima de tudo, no trabalho que marcou toda uma época, a de Gregório, o Grande, durante a conversão da Inglaterra.

Até esse ponto, a disseminação da cultura cristã no Ocidente seguiu o curso normal de expansão do Oriente para o Ocidente – dos antigos centros de alta cultura em direção aos povos e às terras menos civilizados. Mas, a partir do século VI, esse processo foi revertido por um novo movimento de atividade missionária, que começou a atuar do Ocidente para o Oriente, das novas populações cristãs da Irlanda e da Inglaterra em direção ao Continente – um movimento que não ficou confinado à conversão de pagãos holandeses e alemães, mas que também promoveu a reforma da Igreja franca e permitiu o reflorescimento da educação e dos textos clássicos. Isso marcou um novo ponto de partida na história da civilização, uma vez que envolveu um dualismo entre liderança cultural e poder político, distinguindo a cultura do Ocidente da do mundo bizantino, onde o centro político permaneceu como centro da cultura, como sempre foi o caso na maior parte das sociedades mais antigas do Oriente.

Essa independência entre liderança cultural e poder político foi um dos principais fatores responsáveis pela produção do alto grau de liberdade e de dinamismo da cultura do Ocidente. A história da Europa é a história de uma série de renascimentos – de reflorescimentos espirituais e intelectuais, que emergiram de forma independente, geralmente sob fortes influências religiosas e que foram transmitidos por processos de livre comunicação.

Durante o início do período medieval, foram as ordens monásticas o órgão central desse processo. Sua força motivadora se ligava à salvação do indivíduo. O impulso monástico levou Columba à

Escócia, Columbano à Burgúndia e Bonifácio à Alemanha,⁷ e em cada um desses casos a iniciativa espiritual do indivíduo se manifestou por meio de uma corporação religiosa que, por sua vez, se tornou o centro de um novo movimento de transmissão, como o movimento que partiu de Iona e chegou a Lindisfarne.⁸ Posteriormente, a ampliação desse movimento criou uma nova comunidade cristã na Nortúmbria, além de provocar a reforma no monasticismo gálico que procedeu da fundação de Columba em Luxeuil, e da influência da fundação anglo-saxônica de Fulda na cultura cristã na Alemanha.

Encontramos um processo semelhante em operação em períodos posteriores da Idade Média, por exemplo, na influência que exerceram os reformistas monásticos da Burgúndia e da Lorena sobre o movimento de reforma da Igreja durante os séculos X e XI, ou no trabalho dos monges italianos na Normandia, onde uma sucessão de líderes monásticos do norte da Itália – Guilherme de Volpiano, João de Fécamp, Lanfranco de Bec e Anselmo de Cantuária – transformaram a condição intelectual da Normandia de um estado de semibarbarismo a uma posição de liderança a noroeste da Europa. Porém, durante os últimos séculos da Idade Média, o movimento vital da cultura não mais ficou confinado à vida monástica e passou a ser representado em cada campo da atividade social e intelectual. Esse raio, agora ampliado, passou a abarcar as atividades econômicas das comunas e das guildas, atingindo até mesmo o nível abstrato da ciência e da metafísica. Em todo lugar, encontramos essa rápida e espontânea transmissão de influências, de uma ponta da Europa ocidental à outra. Observamos, assim, uma cooperação intensa entre os homens e seus movimentos provenientes das mais distintas origens nacionais, que se inclinaram à

⁷ Trata-se dos monges missionários e fundadores dos mosteiros São Columba, São Columbano e São Bonifácio. (N. T.)

⁸ Nomes dos dois principais mosteiros fundados na fronteira noroeste da cristandade da época. Na costa oeste da Escócia (Iona) e na costa leste da Nortúmbria (Lindisfarne), respectivamente. (N. T.)

criação de um padrão comum, embora altamente matizado de cultura por todo o Ocidente cristão. Isso tampouco cessou com o período medieval, pois o próprio Renascimento foi um exemplo típico desse livre processo de comunicação e criação que passava de um país a outro, integrando homens de diferentes raças e línguas dentro de objetivos culturais comuns e de comunhão de ideias.

Pode-se dizer que tudo isso não é peculiar à cultura ocidental, mas que faz parte da própria natureza do processo do desenvolvimento cultural, que está sempre em movimento, em qualquer lugar. Todavia, embora toda cultura produza elementos de mudança e muitas delas experimentem fortes movimentos religiosos ou intelectuais, gerados e transmitidos pela livre atividade espiritual dos indivíduos, nunca houve na história um processo no qual esse movimento de mudança tenha transfigurado toda a vida da cultura, a tal ponto que os dois acabassem se interpenetrando e se assemelhando. As culturas do Oriente antigo eram todas baseadas na concepção de uma ordem sagrada, que se impunha sobre cada aspecto da vida dos homens e precisava ser repassada e retransmitida sem nenhuma alteração, caso a sociedade quisesse sobreviver. A civilização da China é o caso mais típico e notório desse padrão cultural, e, embora a China deva muito à intrusão de movimentos espirituais independentes – o budismo monástico é o caso mais notável –, ela sempre considerou tais movimentos como elementos estranhos à cultura sagrada da vida chinesa. Isso valia tanto para o caso de serem veementemente condenados, como inimigos mortais da tradição confuciana, quanto também valia quando eram tolerados como meras extravagâncias espirituais, que poderiam ser integradas como um exótico ornamento a revestir o corpo de uma tradição nativa.

Somente na Europa ocidental podemos encontrar todo o padrão da cultura envolvido pela sucessão e alternância contínua de livres movimentos espirituais, de modo que cada século da história do Ocidente faz surgir uma mudança no equilíbrio dos elementos culturais,

gerando o aparecimento de novas forças espirituais capazes de produzir ideias e instituições que engendrarão futuros movimentos de mudança social. Uma vez apenas, na história da Europa ocidental, realmente observamos uma tentativa de criar uma unidade totalizadora da ordem sagrada, comparável ao modelo da cultura bizantina ou aos modelos orientais. Trata-se do Império Carolíngio, concebido como a sociedade de todos os povos cristãos sob o controle de uma monarquia teocrática que tentou regular cada detalhe da vida e do pensamento, abarcando inclusive os métodos dos cantos eclesiásticos e das regras monásticas por meio de decretos legislativos e inspeções governamentais. Mas esse foi um episódio breve e fracassado, que se destacou como grande contraste em relação ao curso principal do desenvolvimento do Ocidente. Mesmo assim, suas realizações culturais dependeram largamente das contribuições de elementos independentes que vieram de fora do império, como Alcuíno, da Inglaterra, João Escoto, da Irlanda, e Teodolfo da Espanha.

Fora esse único caso excepcional, nunca houve nenhuma organização unitária da cultura do Ocidente, exceto, obviamente, a própria Igreja cristã, que forneceu um princípio eficiente de unidade social. E, mesmo durante a Idade Média, essa unidade religiosa imposta pela Igreja nunca se estruturou como uma verdadeira teocracia, semelhante aos modelos orientais, uma vez que envolvia um dualismo entre os poderes espiritual e temporal, o que acabou produzindo uma vital tensão interna nas sociedades do Ocidente, tornando-se o campo fértil para os movimentos de autocrítica e de mudança. Não obstante, por toda a história da Europa ocidental, até o século XIX, a ausência de uma organização unitária e de uma única fonte capaz de controlar toda cultura nunca pôs em risco a continuidade espiritual da tradição do Ocidente.

Por trás desse padrão de constantes transformações da cultura ocidental, havia uma fé viva, que deu à Europa certo sentido de comunidade espiritual, apesar de todos os conflitos, divisões e cismas sociais

que marcaram sua história. É frequentemente difícil traçar a conexão entre esse espírito de fé e os renovados movimentos de mudança, que parecem geralmente representar uma negação radical de qualquer base espiritual comum. No entanto, ao estudarmos de perto esses movimentos, geralmente identificamos a existência de tal conexão.

Na verdade, em nenhum outro lugar o dinamismo da religião do Ocidente torna-se mais manifesto que na influência indireta e inconsciente que exerceu sobre os movimentos intelectuais, mesmo aqueles que se faziam reconhecidamente seculares. É fácil encontrar exemplos desse padrão na história dos modernos movimentos revolucionários e reformistas, mas, de longe, o mais importante e mais interessante exemplo é encontrado na história do desenvolvimento do pensamento científico moderno, que tem importância incomensurável para a história do mundo moderno.

Não tratarei com profundidade esse assunto. Somente um homem como Pierre Duhem, ao mesmo tempo cientista, historiador e filósofo, foi capaz de realizar tamanha tarefa. No entanto, ele não viveu para completar o projeto que se tinha destinado. Em nosso caso, o que pretendo fazer é estudar as fases iniciais do desenvolvimento do Ocidente, a fim de avaliar em que medida a formação do campo cultural da Europa ocidental esteve condicionada por fatores religiosos. Nesse estágio inicial da história europeia, as relações entre religião e cultura podem ser vistas em sua forma mais simples. Nenhum historiador consegue negar que a chegada do cristianismo aos povos do Ocidente exerceu profundo efeito sobre suas culturas. No entanto, num primeiro momento, essa tremenda revolução espiritual deixou inalteradas as condições materiais da vida do Ocidente. Verificamos, por exemplo, a permanência de um imenso abismo entre as sociedades semibárbaras da Gália merovíngia e da Inglaterra anglo-saxônica e as maduras culturas religiosas do império cristão – entre a mentalidade de um homem como Santo Agostinho ou Boécio e a de chefes guerreiros como Clóvis e Chilperico, que controlavam os destinos do Ocidente.

O surgimento da nova cultura europeia ocidental ficou condicionado a esse profundo dualismo entre duas culturas, duas tradições sociais e dois mundos espirituais – a sociedade guerreira dos reinos bárbaros com seus cultos heroicos e sua agressividade bélica em contraste com a sociedade pacífica da Igreja cristã, com seus ideais de ascetismo e renúncia e sua vida teológica. Tampouco sua importância está confinada à Idade das Trevas – de 500 a 1000 d.C. Em certo grau, esse traço permaneceu característico da cultura medieval como um todo e seus efeitos ainda são discerníveis sobre a história da Europa ocidental. De fato, acredito que ele tem de ser considerado como a principal fonte motora desse elemento dinâmico cuja importância foi tão decisiva para a cultura do Ocidente.

Contudo, é importante perceber que esse dualismo não foi uma simples polaridade a gerar oposição e conflito. Já durante um período relativamente inicial ele foi sublimado ao nível mais alto da cultura e se tornou um princípio interno de polaridade e tensão. Assim, no transcorrer do primeiro século de cristianismo na Nortúmbria,⁹ a tradição da cultura patrística latina encontraria seu mais valioso representante justamente nesse Norte bárbaro, na pessoa do Venerável Beda. Além disso, é um fato igualmente significativo que o último trabalho de um grande filósofo romano – o *De Consolatione Philosophiae* [Consolação da Filosofia], de Boécio – fosse traduzido pela primeira vez em língua vernácula por um rei guerreiro, durante os intervalos de sua heroica luta contra os dinamarqueses.¹⁰

Esse processo criativo de assimilação cultural que encontra expressão consciente na tradição literária também esteve em operação na profundidade da consciência individual e na formação e consolidação das novas instituições. Podemos vê-lo na vida dos santos, nas leis dos reis, nas cartas dos missionários e dos eruditos e nas canções

⁹ Extremo norte da Inglaterra. (N. T.)

¹⁰ Trata-se do célebre rei anglo-saxão Alfredo, o Grande (849-899). (N. T.)

dos poetas. Sem dúvida, toda evidência que possuímos derrama apenas uma pálida e incerta luz sobre essas realidades vitais do processo social medieval. No entanto, nosso conhecimento sobre as origens da cultura do Ocidente é muito mais autêntico e detalhado que qualquer outro conhecimento que possuímos sobre as origens das outras grandes culturas da Antiguidade clássica e do Oriente.

Contudo, hoje, existem outros fatores que nos tornam mais bem preparados para compreender o processo de nascimento da cultura do Ocidente durante a Idade Média. Os historiadores e filósofos cujas mentes foram formadas pelo iluminismo liberal do século XVIII tinham pouco interesse e não sentiam nenhuma afeição pelo período medieval – para eles, uma época na qual a escuridão das culturas bárbaras teriam se tornado ainda mais negras devido às superstições religiosas e ao ascetismo monástico. Por outro lado, durante o século XIX, uma época em que as tendências nacionalistas encontraram no campo da história, mais que em qualquer outro lugar, um terreno fértil para seus propósitos, vemos um movimento contrário em direção a uma idealização um tanto ingênua e perigosa das culturas dos povos bárbaros teotônicos e eslavônicos, em detrimento da unidade cultural do Ocidente, que foi ignorada ou depreciada pelos movimentos nacionalistas.

Nossa geração, todavia, foi forçada a perceber quão frágeis e vulneráveis são as barreiras que separam a civilização das forças de destruição.¹¹ Aprendemos que o barbarismo não é um mito pitoresco, ou uma memória já meio esquecida de um longínquo passado da história do mundo, mas diz respeito a uma tenebrosa realidade subjacente que pode expelir suas lavas destruidoras sempre que a autoridade moral de uma civilização perde a sua identidade.

Portanto, para nossa geração, a história da Idade das Trevas e os primeiros passos para a formação da nova cultura do Ocidente,

¹¹ Essa passagem assume um sentido todo especial caso o leitor perceba que foi escrita por volta de 1948, ou seja, três anos após a derrota do nazismo. (N. T.)

catorze séculos atrás, adquiriram novo significado. Podemos, hoje, compreender, melhor que Gibbon, a luta desesperada que o Império Romano travou em sua fase final a fim de manter seu alto padrão de cultura urbana e de ordem cívica, sob o peso esmagador de uma burocracia insustentável e contra a constante pressão de invasões e guerras. Podemos perceber, de forma mais próxima que os historiadores do século XIX, quais eram os sentimentos dos romanos das províncias, quando os diques finalmente romperam e a inundação de barbarismo se disseminou por toda parte. Acima de tudo, estamos mais bem posicionados para apreciar a função vital da religião, tanto como princípio de continuidade e de conservação quanto como fonte de renovada vida espiritual. Nesse período de transição da Antiguidade clássica para a época medieval, esse foi o único poder que resistiu ao colapso da civilização. Houve uma generalizada perda de confiança nas instituições sociais e tradições culturais, assim como uma perda de esperança na vida.

Onde quer que uma religião genuína exista, ela tem sempre de ostentar a qualidade que lhe é mais própria. É da essência da religião alçar o homem a outra relação, com a transcendência e com realidades eternas. Portanto, é natural que a Idade das Trevas – a hora do fracasso e da impotência humana – devesse ser também a hora em que o poder da eternidade se manifesta mais vigorosamente. Inevitavelmente, essas épocas de morte e nascimento de culturas são posteriormente removidas do saber histórico. Mas, em certo grau, quando somos capazes de penetrar nessa escuridão, é possível ver alguma coisa desse processo criativo, já em andamento, nas profundezas da consciência social desse período. Um processo ainda muito incompleto, mas do mais alto valor para o estudioso da religião e da cultura.

Capítulo 2 | As Origens Religiosas da Cultura Ocidental: A Igreja e os Bárbaros

O início da cultura ocidental pode ser detectado nessa nova comunidade espiritual que surgiu das ruínas do Império Romano, em razão da conversão dos bárbaros do norte à fé cristã. A Igreja cristã herdara as tradições do Império. Ela chegou aos bárbaros como portadora e representante de uma civilização superior, dotada do prestígio conferido tanto pela lei romana quanto pela autoridade do nome de Roma. O colapso da organização política do Império Romano deixara um grande vácuo que nenhum rei bárbaro ou general poderia preencher. Ele foi preenchido, contudo, pela Igreja, que assumiu a função de tutora e legisladora dos novos povos. Os padres latinos – Ambrósio, Agostinho, Leão e Gregório – foram, concretamente, os pais fundadores da cultura do Ocidente, na medida em que, por meio do árduo trabalho desses homens, os distintos povos do Ocidente puderam ser incorporados à comunidade espiritual da cristandade, adquirindo, dessa forma, uma cultura comum. Acima de tudo, foi esse empenho evangelizador que distinguiu o desenvolvimento do Ocidente do de outras civilizações da história. *Grosso modo*, as grandes culturas do Oriente Antigo, como as da China e da Índia, tiveram desenvolvimento autóctone, o que indica um contínuo processo em que religião e cultura crescem juntas a partir de raízes sociológicas e de um meio ambiente natural comuns. Mas, no Ocidente, encontramos outro processo. Exceto em sua esfera mais mediterrânica, a Europa primitiva não preservou nenhum centro comum ou tradição unificada

de cultura espiritual. Os povos do norte não possuíam conhecimento da escrita, desconheciam a vida urbana e não dominavam a arte da cantaria. Resumindo, eram “bárbaros”. Foi somente por meio do cristianismo e dos elementos que vieram de uma cultura superior, transmitidos pela ação da Igreja, que a Europa ocidental adquiriu sua unidade e forma.

Esse aspecto missionário dos povos do Ocidente é mais antigo que o cristianismo e aponta para um passado remotíssimo, anterior aos registros históricos da escrita. Mesmo os romanos, durante a implacável conquista militar de seu império, não desconheciam tal prática. Quando o maior de todos os poetas latinos decidiu criar um épico nacional, ele não escolheu como herói o típico guerreiro, mas uma espécie de fundador peregrino, o piedoso e continuamente sofrido Enéas, ao qual fora destinada a providencial missão de fundar uma nova cidade e levar os deuses ao Lácio:

Genus unde Latinum

*Albanique patres atque alta moenia Romae.*¹

O mito de Virgílio se tornaria uma metáfora para a realidade cristã. Quando, em obediência ao aviso de um sonho, São Paulo partiu de Troia em 49 d.C. e se dirigiu à cidade macedônica de Filipos, tal decisão teve um impacto mais significativo – para o curso da história – que a grande batalha que no mesmo lugar decidira o destino do Império Romano um século antes. Paulo de Tarso levou à Europa a semente de uma nova vida, destinada a formar um novo mundo. Todavia, tais eventos ocorreram sob a superfície da grande narrativa histórica, permanecendo invisíveis ou mesmo insignificantes aos olhos dos líderes da cultura daquela época; como para Lúcio Júnio Gálio, irmão de Sêneca, que de fato viu a coisa acontecer diante de seus olhos. Ao ler o relato dessas viagens e as cartas que

¹ “E introduzisse deuses no Lácio, e os antepassados de Alba Longa e os muros da excelsa Roma musa.” Virgílio, *Eneida* I:1-33. (N. T.)

São Paulo escreveu às primeiras comunidades cristãs da Europa e da Ásia Menor, é quase impossível não perceber que um novo princípio fora introduzido no estático organismo do mundo romano. Essa nova realidade continha infinitas possibilidades de mudança. De forma parecida ao que ocorrera à multidão enfurecida em Tessalônica, esses homens viraram o mundo de ponta-cabeça ao proclamar outro tipo de rei, muito diferente de César – Jesus. Foi exatamente isso que fizeram, e tamanho ato de transformação criativa marca o início de uma nova era na história do mundo, sobretudo, para o Ocidente. Até esse momento, a Europa ficara dividida entre o civilizado mundo romano e o mundo forasteiro dos povos bárbaros. Agora, o próprio mundo romano se encontrava dividido entre servos de César e servos de Cristo. Durante o transcorrer dos séculos, essa divisão foi finalmente superada com a conversão do império, de modo que romano e cristão se tornaram termos quase sinônimos. No momento em que o poder do império do Ocidente desmoronou, Roma não era mais a capital do império de César, mas se tornara Sé Apostólica. Para São Leão e seus contemporâneos, o Império Romano era um instrumento nas mãos da providência, para que as nações pudessem ser recolhidas no evangelho do Cristo. Como os fundadores da segunda Roma, São Pedro e São Paulo haviam substituído Rômulo e Remo, e a cidade se tornou a *Urbs sacerdotalis et regalis*, o centro do mundo cristão.

*En omne sub regnum Remi
Mortale concessit genus
Idem loquuntur dissoni
Ritus, idipsum sentiunt.
Hoc destinatum, quo magis
Jus Chrisitiani nominis,
Quodcunque terrarum jacet,
Uno inligaret vinculo.²*

² Prudêncio, *Peristephanon*, II, 429; cp. Leonis M.; sermo 82. “Toda a raça dos homens se curvou ao reino de Remo, diferentes ritos dizem e pensam

Dessa forma, a conversão do Império Romano, processo pelo qual o Estado de Augusto e de Nero se tornou o Estado de Constantino e de Teodósio, tem uma relação vital com o surgimento dessa nova cultura. Isso nunca foi reconhecido de maneira adequada pelos historiadores, devido ao curioso divórcio entre história antiga e moderna. Essa separação prejudicou o estudo dos períodos de transição entre os séculos III e IV, que foram negligenciados e ainda se encontram muito influenciados pelos ideais e preconceitos do humanismo italiano. Esses preconceitos, por sua vez, refletiam a desunião cultural da própria época em questão. A alta cultura do mundo antigo continuou a fechar seus olhos à existência de uma nova fé, mesmo depois que o cristianismo se tornara religião oficial do império. Esse conservadorismo obstinado foi mais virulento no Ocidente, onde se encontrava fortalecido pelas tradições do patriotismo romano e pelo ressentimento da aristocracia senatorial contra a nova capital no Bósforo (Constantinopla), com seus cônsules eunucos e seus senadores gregos. Para esses defensores de uma causa perdida, como foi o caso de Quinto Aurélio Símaco e Cláudio, o cristianismo representava o elemento intruso a minar a resistência moral do Estado, justamente no momento em que os bárbaros atacavam o império em suas fronteiras. Foi para combater essas opiniões que Santo Agostinho e Paulo Orósio escreveram suas obras no século V. Foi somente depois da queda de Roma que esse dualismo, entre a antiga cultura e a nova religião, foi finalmente superado.

No Oriente, as condições foram um tanto distintas e, por séculos, o império do Oriente significou o centro estável do desenvolvimento do pensamento e da cultura cristãos.

A nova religião tivera suas origens no submundo semiorientado das grandes cidades helenísticas, exaltando uma nova forma de vida e

uma grande esperança para as classes e os indivíduos espiritualmente insatisfeitos com a cultura materialista e desumana do universo imperial romano. Em graus variados, essa nova religião começou a permear toda a sociedade, até que, no século IV, ela se tornou religião oficial do império, inspirando a cultura bizantina que formara seu centro na Nova Roma (Constantinopla), fundada pelo primeiro imperador romano cristão. Foi uma cultura greco-oriental de nascença. Devemos lembrar que, na época da queda do Império Romano do Ocidente, os principais centros de cultura cristã – assim como a maior parte da população cristã – eram compostos de não europeus. A língua-mãe da Igreja era o grego e o desenvolvimento teológico se associava principalmente aos concílios e teólogos gregos e asiáticos; nesta época o Ocidente latino ainda era fortemente pagão, tanto entre as classes governantes quanto entre a população rural, largamente não cristã em sua cultura e tradições.

Vale a pena especular como teria sido caso o desenvolvimento do Ocidente tivesse seguido o padrão oriental – se uma espécie de cultura latina em moldes bizantinos surgisse nos séculos V e VI, com capital em Roma, Milão ou Trêves; o que de fato poderia ter acontecido se grandes forças externas não tivessem intervindo. Porém o sistema imperial romano entrou em colapso no Ocidente, sob a investida de vários grupos bárbaros invasores. Logo, a cultura e a vida social das províncias do Ocidente foram inundadas pelas ondas invasoras antes que a nova religião tivesse tido tempo de protegê-las.

Apenas na África as condições eram comparáveis àquelas das províncias do Oriente, mas a África não estava destinada a permanecer parte da cristandade ocidental por muito tempo. De fato, havia algumas poucas cidades da Europa ocidental, como Roma e Lion, que desempenharam um papel importante no primeiro movimento de expansão cristã, mas mesmo em Roma a resistência pagã era mais obstinada e demorada que no Oriente. Nas áreas predominantemente rurais da Europa central e ocidental, os elementos sociais que

contribuíram mais rapidamente para a difusão do cristianismo não existiam, e essas regiões permaneceram pagãs em sua cultura, muitas vezes explicitamente, até os últimos dias do império do Ocidente, ou mesmo depois dele.

Logo, diferentemente da Bizâncio cristã, a Roma cristã ostentou apenas um breve interlúdio entre paganismo clássico e barbarismo. Passaram-se somente dezoito anos entre o fechamento dos templos, determinado por Teodósio, e o primeiro saque da Cidade Eterna pelos bárbaros. A grande era dos Padres do Ocidente – de Ambrósio a Agostinho – esteve espremida em uma única geração. Santo Agostinho morreu com os vândalos diante dos portões de sua cidade.

Certamente, houve grandes diferenças em relação às condições que prevaleciam nas diferentes províncias, assim como nas diferentes camadas sociais. Um aristocrata como Sidônio Apolinário, que vivia sob as leis relativamente tolerantes dos reis visigóticos, continuou a conduzir sua vida naturalmente, como um culto e rico proprietário de terras, ao passo que contemporâneos seus da mesma classe, mas vivendo em regiões menos favorecidas, foram massacrados e reduzidos à servidão. *Grosso modo*, em sua porção norte, podemos dizer que em todas as fronteiras do império, de York a Belgrado, a estrutura da vida civilizada entrou em colapso. As cidades e vilas foram destruídas e a sociedade retrocedeu a um estágio de barbarismo pagão. No sul, todavia, até a costa mediterrânea, não houve tamanho rompimento em relação à continuidade da cultura, e os conquistadores bárbaros constituíam um pequeno elemento estrangeiro, o qual atuava como elemento parasita em meio a uma população de língua latina que superava vastamente a dos conquistadores. Dessa forma, ela pôde preservar seu modo de vida com suas próprias leis e instituições.

Todavia, o desenvolvimento do cristianismo do Ocidente nem sempre correspondeu a esse padrão. Como foi o caso de muitas terras próximas ao Mar Mediterrâneo, onde os conquistadores eram cristãos arianos que, por vezes, como ocorrera na África, promoviam

grandes perseguições contra a Igreja. No norte, embora os invasores fossem muito mais atrasados em sua cultura e em suas práticas pagãs, foram mais receptivos às missões evangelizadoras da Igreja, que se fez, desde o princípio, representante da alta cultura. Dessa forma, os reinos bárbaros do sul tiveram vida curta e pouca influência sobre o futuro da cultura do Ocidente, exceto de uma forma negativa, na medida em que prepararam o caminho para a conquista muçulmana da África e da Espanha no século VIII. Foram os batismos do rei Clóvis, em 496, e do rei Edelberto de Kent, em 597, que marcaram os primeiros passos de uma nova era da Europa ocidental.

Foi justamente nessas partes do Ocidente, onde a destruição material fora mais intensa, que o novo desenvolvimento realmente floresceu. Os recursos espirituais da Igreja não foram seriamente danificados com a queda do império do Ocidente. De fato, em determinados aspectos eles foram fortalecidos, uma vez que a Igreja agora agregava, em si, as tradições sociais da cultura romana, integrando-as às suas próprias tradições espirituais, realizando, assim, um duplo papel, em uma sociedade que precisava de liderança tanto social quanto religiosa. Os novos reinos bárbaros dominaram as funções militares e políticas do império. Eles empunhavam a espada, cobravam os impostos e – de certo modo – administravam a justiça, mas todo o restante pertencia à Igreja: autoridade moral, educação e cultura, o prestígio de Roma e o cuidado com o povo. A verdadeira cidadania de um homem não mais dependia de uma submissão ao Estado bárbaro, mas vinculava-se à sua participação na vida da Igreja cristã. Era o bispo, e não o rei, que ele considerava o líder da sociedade cristã.

Durante todo esse tempo, um agudo processo de assimilação esteve em andamento, o que tendeu a criar uma nova unidade social. À medida que as populações bárbaras foram convertidas ao cristianismo, elas também adquiriram os elementos da alta cultura; ao passo que, por outro lado e gradualmente, a sociedade cristã perdeu contato com as tradições da cultura romana e tornou-se positivamente mais

barbarizada. Encontramos uma boa ilustração desse processo paradoxal no retrato que São Gregório de Tours nos oferece sobre as condições do reino dos francos durante a segunda metade do século VI. Gregório de Tours era um galo-romano descendente de oficiais romanos e membro de uma dinastia de bispos, um típico aristocrata. Mas a sociedade em que ele viveu e que descreveu já era profundamente bárbara e seus próprios escritos mostram poucos sinais de cultura clássica, como ele próprio admite nos prefácios de sua *História*³ e em seus trabalhos hagiográficos. Contudo, ele foi um verdadeiro romano em seu realismo resolutivo, em sua lealdade ao passado e em seu senso de responsabilidade social, que ele soube manter, mesmo vivendo em uma sociedade igualmente esquecida tanto da ordem romana quanto do espírito cristão. Nele ainda vemos o ideal romano-cristão do bispo como *Defensor Civitatis*, o guardião máximo e defensor da tradição cívica em sua nova forma cristã – uma tradição que foi tão nobremente mantida durante a era das invasões por homens como São Germano de Auxerre, Santo Avito de Viena, Santo Aniano de Orléans e São Sidônio Apolinário. Contudo, na época de Gregório de Tours, aquele barbarismo que destruíra o Império Romano do Ocidente se infiltrara na Igreja. Os reis merovíngios não deixaram de ser bárbaros quando batizados como cristãos. De fato, proporcionalmente, à medida que foram se desligando do esteio da cultura tribal dos antigos reinos germânicos, eles parecem ter se tornado mais ferozes, traiçoeiros e corruptos. A Igreja, por sua vez, tornara-se crescentemente mais dependente desses reis, pois, com o colapso da antiga organização romana, o rei passou a intervir mais e mais nas nomeações de bispos e no governo da Igreja. Consequentemente, o declínio externo da cultura foi acompanhado por uma deterioração dos padrões morais, o que também acabou afetando os bispados e os mosteiros.

³ Os dez volumes da *Historia Francorum*, de Gregório de Tours (538-594), uma das narrativas mais importantes sobre o período inicial dos reinos francos. (N. T.)

O mundo descrito por Gregório de Tours é um mundo de violência e corrupção, no qual os próprios governantes encarnam a máxima injustiça e o mais abjeto desprezo pela lei. Mesmo as virtudes germânicas mais tradicionais de lealdade e de honra militar não puderam mais ser preservadas. Em tal ambiente, a religião só conseguiu manter o seu poder por meio do temor, do prestígio do sobrenatural e da violência espiritual que se opunha à violência física do barbarismo. O temor da ira de Deus e da vingança dos santos era o único poder capaz de intimidar esses rufiões sem lei que constituíam a nova classe governante do semibárbaro Estado franco.

Na Idade das Trevas, os santos não representavam somente modelos de perfeição moral cujas orações eram invocadas pela Igreja. Representavam, também, poderes sobrenaturais, que residiam nos locais onde esses santos viviam – os santuários – e de onde eles continuavam a zelar pelo bem-estar da terra e do povo local. Esse era o caso de São Julião de Brioude, São Cesário de Arles, São Germano de Auxerre – dentre os quais se destacava São Martinho, cujo santuário em Tours era tido como fonte de graça e de curas miraculosas e ao qual enfermos de toda parte da Gália recorriam; um asilo onde os oprimidos – toda sorte de fugitivos, escravos, criminosos e até mesmo aqueles perseguidos pela vingança de reis e nobres – podiam encontrar refúgio e proteção sobrenatural. É difícil exagerar essa importância do culto aos santos no período que se seguiu à queda do Império Romano do Ocidente, pois sua influência foi igualmente sentida em ambos os polos da escala social – tanto entre os representantes máximos da cultura, como Gregório de Tours e São Gregório, o Grande, como entre a população comum, especialmente os camponeses, que, como “pagani”, não tinham sido, até então, afetados pela nova religião da cidade. Em muitos casos, os cultos pagãos foram desalojados somente por meio de uma substituição deliberada pelo culto a um santo local, como vemos no caso da descrição que faz Gregório de Tours sobre como o bispo de Javols pôs término a um festival pagão

anual de camponeses ao construir uma igreja consagrada a São Hilário de Poitiers no mesmo local para onde eram levadas as antigas oferendas, antes destinadas às águas de um lago sagrado.

Dessa forma, os primeiros séculos do período medieval presenciaram o surgimento de uma nova mitologia cristã – as histórias dos santos – para as quais o próprio Gregório de Tours tanto contribuiu com seus escritos hagiográficos – os dois livros sobre os milagres de São Martinho, a vida dos Padres, o livro sobre os milagres de São Julião de Brioude e os livros da Glória dos Mártires e dos Confessores. Essa literatura e o culto ao qual ela corresponde representam o outro lado desse retrato sombrio da sociedade da época. De um lado, vemos um mundo de violência e injustiças, a naufragar em destruição com o peso de suas próprias crueldades. De outro lado, porém, temos o mundo do poder e dos mistérios divinos, no qual as duras necessidades da experiência diária não mais se impõem sobre a vida dos homens – onde nada é impossível e cada sofrimento e desventura humana pode encontrar uma cura.

É muito difícil para a mentalidade moderna entrar nesse mundo da imaginação popular cristã expresso de forma tão vibrante nas primeiras histórias dos santos medievais, uma vez que ele se encontra ainda mais distante de nós que o misticismo do período final da Idade Média, ou mesmo que a religião metafísica da época dos Padres. Não obstante, foi um momento genuinamente cristão em seu espírito, embora apresente o cristianismo de uma sociedade que luta contra a influência maciça de um meioambiente duramente bárbaro. Nesse mundo crepuscular, era inevitável que tanto o asceta quanto o santo cristão adquirissem algumas das características dos feiticeiros e das deidades pagãs: o prestígio deles dependia de seu poder de operar milagres e os homens seguiam sua decisão da mesma forma que haviam recorrido aos locais sagrados e aos oráculos pagãos. No entanto, foi apenas nesse mundo de mitologia cristã – no culto aos santos e às relíquias e os milagres associados a ambos – que a transfusão vital

da ética e da fé cristãs com a tradição desses novos povos bárbaros do Ocidente pôde ser alcançada. Era obviamente impossível que povos sem nenhuma tradição de filosofia ou mesmo de uma incipiente literatura escrita pudessem assimilar de forma direta a profunda e sutil metafísica teológica de um Santo Agostinho ou dos grandes professores do mundo bizantino. Os bárbaros podiam compreender e aceitar o espírito da nova religião apenas quando ela se manifestava visivelmente a eles, na vida e nos atos de homens que pareciam dotados de qualidades sobrenaturais. A conversão da Europa ocidental foi realizada menos por meio do ensinamento de uma nova doutrina e muito mais por meio da manifestação de um novo poder a se impor e conquistar os bárbaros do Ocidente, como já havia conquistado as terras civilizadas do Mediterrâneo. Dessa forma, assim como os mártires haviam sido os heróis e os testemunhos vivos da conquista cristã do Império, os eremitas e monges se fizeram confessores e apóstolos dessa fé entre os bárbaros.

Aqui, a relação entre religião e cultura não é de assimilação e permeação, mas de contradição e contraste. A vida dos santos e dos ascetas impressionava tão fortemente os bárbaros porque expressava a manifestação de um modo de vida e de uma escala de valores inteiramente opostos aos deles. O contraste não era entre a alta civilização do mundo romano-cristão e o barbarismo dos pagãos, mas entre dois mundos espirituais ou dois planos de realidade. Por trás do contraste ético entre a vida do santo e o barbarismo sanguinário se encontra o dualismo escatológico entre o mundo presente e o mundo que virá. Temos aí o pano de fundo da visão medieval cristã.

A Igreja ocidental não se dirigiu aos bárbaros como missão civilizadora nem como esperança consciente de progresso social, mas com uma poderosa mensagem de julgamento e salvação divinos. A humanidade sofria uma maldição, escravizada pelos poderes trevosos do mal, e se afundava cada vez mais sob o peso de sua própria culpa. Apenas pelo caminho da Cruz e pela graça do crucificado

Redentor seria possível aos homens se desamarrarem da *massa damnata* de humanidade não regenerada e escapar do naufrágio de um mundo condenado.

Essa séria doutrina se impôs com uma força peculiar sobre a civilização decadente do mundo pós-romano – um mundo no qual guerra, fome, escravidão e tortura eram fatos inevitáveis da experiência diária, onde os fracos tinham chances mínimas e os fortes morriam muito jovens nos campos de batalha.

Sem dúvida, para nós é fácil ver o outro lado do quadro. De fato, os nacionalismos modernos tenderam a idealizar as culturas nativas dos bárbaros do Ocidente e a considerar germanos, celtas, eslavos e outros povos como culturas jovens e repletas de poderes criativos a promover uma nova vida, substituindo uma civilização exaurida e decadente. Mas, embora essa visão tenha encontrado sua máxima justificativa no curso da história, os homens que realmente tiveram de lidar com os bárbaros não puderam reconhecê-la. Durante a Idade das Trevas e para o mundo cristão, as forças do barbarismo foram inevitavelmente vistas em seus aspectos negativos – como um poder disforme de guerra e destruição a trazer ruína às cidades e escravidão aos povos. Essa é a visão que encontra expressão tão frequente na liturgia cristã, em que se ora para que Deus possa vir em auxílio do povo cristão e subjugar os povos bárbaros que se valem da força de sua própria selvageria. Tampouco os príncipes bárbaros, nominalmente cristãos, se saíam melhor, como vemos pelos escritos de São Gildas sobre os tiranos da Britânia e na carta de São Patrício a Coroticus, ou no retrato que o próprio Gregório de Tours fez da sociedade merovíngia.

Vemos, a partir das cartas e homilias de São Gregório, o Grande, que a consciência cristã não estava de forma alguma indiferente à injustiça social e ao sofrimento físico da época – os prisioneiros “acorrentados pelo pescoço como cães e levados à escravidão”, os camponeses mutilados, as cidades despovoadas e destruídas pela fome. Mas tais coisas não mais podiam ser curadas pelos homens.

“O que há”, questiona São Gregório, “a nos agradar neste mundo? Por todos os lados vemos lamentos e tristeza. As cidades e vilas estão destruídas, os campos foram devastados e as terras voltaram a ficar vazias. Nenhum camponês foi poupado para cuidar da terra, há poucos sobreviventes nas cidades, e mesmo esses parques remanescentes de humanidade ainda estão sujeitos a incessantes sofrimentos (...) Alguns são levados ao cativeiro, outros são mutilados e um número maior é massacrado diante de nossos olhos. O que há então a nos agradar neste mundo? Se ainda amamos um mundo como este, torna-se evidente que não amamos qualquer prazer, mas a miséria”.⁴

São Columbano escreveu ao papa Bonifácio III alguns anos mais tarde, dizendo, em sua carta, que essas coisas eram os sinais do fim. O mundo estava visivelmente se despedaçando e o Pastor dos Pastores estava prestes a vir pela última vez. E, portanto, seria natural que os cristãos voltassem seu olhar para o outro mundo – para a Cidade Eterna, da qual eles já se faziam cidadãos por adoção e a qual ampliava constantemente suas fronteiras diante de um mundo transitório e moribundo.

Embora a religião daquela época fosse orientada intensamente para o além-mundo, essa vocação tinha um caráter muito diferente daquilo que viemos a associar em sua moderna forma pietista. Tratava-se de uma esperança coletiva em vez de individualista, objetiva em vez de subjetiva, realista em vez de idealista. Apesar de esse outro mundo se colocar fora do campo da história e para além do tempo, ele se apresentava como limite fixo, em direção ao qual o tempo e a história se destinavam. O oceano da eternidade a cercar o naufrágio da coletividade humana por todos os lados. No passado, o mundo dos homens fora confiante e seguro e, à medida que as águas do mar retrocediam, havia uma expansão crescente nos limites da cultura humana sob a proteção dos diques que foram construídos. Mas, agora,

⁴ São Gregório Magno, Homilia. Em Ezech II, Epístola vi, 22.

as águas avançavam, os diques eram derrubados e em breve não mais haveria terra firme. Apenas a Igreja permanecia como uma arca de refúgio, e seria um melhor investimento gastar tempo e dinheiro na construção de uma arca do que desperdiçá-los em vãs tentativas de reparar diques rachados ou reivindicar campos arruinados e destruídos.

Esse é o retrato bruto da vocação para o além-mundo da cristandade dos primeiros tempos. Mas a realidade não era menos brutal. Por exemplo, São Gregório, o Grande, representava as mais altas tradições que sobreviveram da sociedade romana e se colocava bem acima do nível médio da cultura lombarda e merovíngia. Ele aplicara a forte inteligência prática e a arte de governo da antiga Roma a serviço da Igreja e ao mesmo tempo era um grande professor cristão no espírito de Santo Ambrósio e São Leão. Não obstante, quando recorda em seus *Diálogos* a vida e os feitos dos homens santos que foram seus predecessores imediatos, ele nos introduz em um mundo fantástico de feitos sobrenaturais que se iguala a qualquer outro relato da vida dos mártires ou dos Padres do Deserto, ou mesmo os supera.

Nessa época os santos e os ascetas eram os testemunhos vivos e visíveis do poder desse novo mundo que se aproximava. Eles não eram os únicos testemunhos. Ainda mais importante era a experiência concreta e a comunhão com o mundo eterno e com os Sagrados Mistérios realizadas na vida da Igreja. Já aponte, em outro momento, como as culturas de religião da Antiguidade encontravam seu centro ordenador na estrutura ritual dos sacrifícios e das orações, em torno dos quais toda a vida da comunidade revolvía. Nas culturas religiosas do mundo bizantino e medieval a liturgia cristã assumiu uma posição semelhante. Apesar de um acentuado empobrecimento da cultura material, os séculos após a queda do império do Ocidente foram, do ponto de vista litúrgico, uma época de grande explosão criativa. É notável que isso tenha sido igualmente válido tanto para o Ocidente semibárbaro quanto para o comparativamente mais próspero mundo bizantino. Foi na expressão litúrgica da época que a riqueza poética,

musical e artística encontrou seus meios mais criativos – uma expressão que nenhuma outra época posterior foi capaz de superar.

De fato, não há exemplo mais significativo que o contraste entre a poesia secular e litúrgica da época. Em Bizâncio vemos, de um lado, os ecos moribundos da clássica tradição helênica nos últimos poetas da Antologia Palatina; ao passo que, por outro lado, encontramos o maior dos poetas litúrgicos, Romano, o melodista, o qual levou outra musicalidade e um novo ritmo ao espírito da cultura cristã. No Ocidente, esse contraste foi ainda mais evidente, uma vez que pode ser visto no trabalho de um mesmo escritor, Venâncio Fortunato (c. 530-601), que parece, num primeiro momento, um típico representante de uma cultura decadente, um parasita literário a ganhar a vida compondo elogios rebuscados e panegíricos a fim de bajular seus patronos bárbaros. Mas, no exato momento em que ele é tocado pelo espírito litúrgico, sua cansada retórica é miraculosamente transformada nas poderosas *Vexilla Regis* e *Pange lingua gloriosi*.

É preciso insistir na importância dessas transformações do estilo literário e do sentido estético, pois não há outro elemento mais capaz de nos dar um *insight* apropriado sobre a natureza dessas mudanças espirituais que produziam um novo tipo de cultura. O processo teve início muito antes da queda do império, uma vez que suas origens já estão lançadas no Novo Testamento e nas primeiras manifestações do cristianismo gentílico. Contudo, não foi antes do século V que sua influência foi fortemente sentida nos níveis mais altos da cultura romana. É particularmente significativo notar que foi o mais romano em temperamento de todos os padres, Santo Ambrósio de Milão, que tomou o primeiro e decisivo passo em direção à criação de uma nova poesia litúrgica. Possuímos um relato absolutamente vívido da impressão produzida sobre um contemporâneo em *Confissões*, de Santo Agostinho, em que ele descreve seu deslumbramento e regozijo diante de um novo mundo espiritual que lhe fora aberto por Santo Ambrósio em Milão, no despertar de sua conversão:

Nesses dias, não me saciava a maravilhosa doçura de considerar a grandeza de teus desígnios para a salvação da humanidade. Quantas lágrimas verti, de profunda comoção, ao mavioso ressoar de teus hinos e cânticos em tua igreja! Aquelas vozes penetravam nos meus ouvidos e destilavam a verdade em meu coração, inflamando-o de doce piedade, enquanto corria meu pranto e eu sentia um grande bem-estar.

Não havia muito tempo que a igreja de Milão começara a adotar o consolador e edificante costume de celebrar com grande fervor os ritos com o canto dos fiéis, que uniam num só coro as vozes do coração.

Havia um ano ou pouco mais que Justina, mãe do imperador Valentiniano, ainda menor, perseguia teu servo Ambrósio, por causa da hereesia com que fora seduzida pelos arianos. A multidão dos fiéis velava na igreja, pronta a morrer com seu bispo, teu servo. Minha mãe, tua serva, pelo zelo era das primeiras nas vigílias: ela passava aí horas inteiras em oração. Também nós, embora ainda fracos espiritualmente, participávamos da consternação e emoção do povo. Foi então que começou o costume de cantarem hinos e salmos como os orientais, a fim de que os fiéis não se acabrunhassem com o tédio e a tristeza. Esse costume existe até hoje e foi imitado pela maior parte das comunidades de fiéis, espalhadas por todo o mundo.⁵

Essa nova poesia litúrgica do Ocidente difere da sua contrapartida oriental em sua sobriedade e simplicidade, que não carece, no entanto, de uma beleza muito própria. Foi criada por um homem, treinado nas tradições clássicas, cuidadoso o suficiente para não transgredir as regras da prosódia clássica. Mas, uma vez que subordinou sua arte às novas exigências da liturgia e passou a escrever para a Igreja e para o povo, acabou produzindo algo completamente diferente e ainda vivo, tanto nos hinários da Igreja ocidental quanto na liturgia. Nisso teve maior êxito que Prudêncio, um poeta mais talentoso, mas que era demasiadamente individualista para subordinar o seu gênio às necessidades da congregação. Por outro lado, o grande discípulo de Santo Ambrósio, Santo Agostinho, foi ainda mais longe

⁵ Santo Agostinho, *Confissões*.

(em seu rítmico “salmo contra os donatistas”) e abandonou toda a tradição da poesia clássica num apelo direto ao seu público popular: *Volens etiam causam Donatistorum ad ipsus humillimi vulgi et omnino imperitorum atque idiotarum notitiam pervenire.*⁶

Esse trabalho curioso mostra uma semelhança próxima à nova poesia religiosa que surgira na Síria, encontrando seu maior representante em Santo Efrém, “A Harpa do Espírito Santo”. Esse hino foi concebido em estrofes regulares de doze versos de dezesseis sílabas. Cada estrofe começa com uma letra do alfabeto e termina com um refrão recorrente, e cada verso da estrofe termina com a mesma vogal. Todos esses elementos são característicos da nova poesia religiosa siríaca, de modo que esse desenvolvimento aponta à origem oriental do novo estilo. Entretanto, apesar da grande influência de Santo Agostinho, seu experimento no novo estilo de verso rítmico não encontrou imitadores de imediato. Não estava destinado ao uso litúrgico, mas à propaganda popular, e os poetas litúrgicos continuaram a seguir a tradição de Santo Ambrósio. Foi apenas bem mais a Ocidente, nas novas Igrejas celtas, que o uso da poesia ritmada e, sobretudo, rimada foi totalmente desenvolvido a serviço da liturgia, assim como para as orações privadas. Enquanto isso, por todo o Ocidente, a liturgia se tornava cada vez mais o centro da cultura cristã. Embora Prudêncio e Paulino de Nola não se comparem a Santo Ambrósio, como poetas litúrgicos, eles refletem a importância crescente da liturgia na vida intelectual e espiritual da época. Mesmo Sidônio Apolinário, que parece, num primeiro momento, um representante típico da antiga cultura secular, dedicou boa parte de seus talentos à composição de liturgias e à improvisação de orações, como relata Gregório de Tours (H. F. II, xxii).

Mesmo ao se considerar tudo o que pode ter sido perdido e as sombrias perspectivas sobre a sociedade do Ocidente, a ordem

⁶ “Buscando trazer a questão sobre os donatistas ao conhecimento dos mais simples, ignorantes e iletrados.”

sagrada litúrgica permaneceu intata e, nela, o universo cristão romano-bizantino e o universo cristão bárbaro foram preservados, constituindo um princípio de unidade interna. Além disso, a liturgia não foi apenas o laço ordenador da unidade cristã, mas foi o meio pelo qual a mentalidade dos gentios e dos bárbaros pôde ser afinada a uma nova visão de vida e a um novo conceito de história. Ela mostrava de forma visível e quase dramática o que aconteceria à raça humana – a história sagrada da criação e redenção humanas e a dispensação providencial que governavam o curso da história, o grande tema que é tão magistralmente desdobrado nas profecias e orações litúrgicas da Páscoa. Embora para a cultura da antiga cristandade essa liturgia tivesse a mesma importância central que teve para as culturas arcaicas, seu conteúdo espiritual era completamente diferente. Como já disse em outro momento,⁷ a ordem ritual arcaica fora concebida com base na ordem cósmica, e conseqüentemente seus mistérios típicos eram os mistérios associados à própria natureza, representados e manifestados na ação dramática de um mito sagrado. Assim acontecia com os mistérios de Elêusis, e da mesma forma se constituíram os mistérios ainda mais antigos e veneráveis das religiões da Suméria e do Egito, como os mitos de Tammuz e Ninanna ou de Isis e Osíris – todos os quais revolviam em torno do mistério da vida neste mundo e de seus ciclos de fertilidade. Por outro lado, o mistério cristão era essencialmente o mistério da vida eterna. Não se preocupava com a vida da natureza ou com a cultura vista como parte dessa ordem da natureza, mas preocupava-se com a redenção e regeneração da humanidade por meio da Encarnação do Verbo Divino.

Uma vez que a Encarnação e todo o processo de redenção estavam historicamente situados, o mistério cristão também se apresentava como um mistério histórico – a revelação do propósito divino manifestado na terra e no tempo, como o cumprimento das eras.

⁷ Christopher Dawson, *Religion and Culture*, capítulo vii.

Assim, em vez de anunciar mais um mito cósmico, elemento-chave para o estabelecimento das ordens rituais das civilizações arcaicas, o mistério cristão se baseia numa *história sagrada*, e a liturgia se desenvolve como processo histórico, no qual toda a narrativa da criação e redenção humana é progressivamente revelada. E, ao mesmo tempo, um elemento de continuidade histórica e social foi fornecido nas celebrações dos santos, por meio das quais as distintas comunidades, as cidades e os períodos puderam encontrar seus representantes litúrgicos e patronos.

É quase impossível transmitir à mentalidade moderna o nível de realismo e objetividade no qual os cristãos dessa época viam essa participação litúrgica nos mistérios da salvação. A comemoração e a representação mística da história sagrada eram ao mesmo tempo a iniciação e o renascimento da criatura na vida eterna. Nesse plano, a antiga ordem já havia passado e o mundo eterno invadira e transfigurara a ordem do tempo, de modo que a criação era levada de volta à sua origem espiritual e a humanidade podia unir-se às hierarquias angelicais em ação espiritual comum. Os aspectos teológicos e metafísicos dessa concepção de liturgia foram elaborados mais completamente durante esse período na Igreja bizantina, realizados por escritores como o Pseudo-Dionísio e São Máximo, o Confessor. Mas não havia nenhuma divergência real entre Oriente e Ocidente sobre essa questão, já que durante os séculos VI e VII todas as distintas tradições litúrgicas compartilhavam do mesmo espírito e da mesma *theoria*, vistos como herança comum tanto da cristandade oriental quanto da ocidental.

Portanto, depois da queda do império no Ocidente, a Igreja teve na liturgia uma rica tradição de cultura cristã, estruturada como ordem de fé, pensamento e princípio de vida. E, apesar de haver um declínio generalizado da cultura, essa tradição continuou a se desenvolver espontaneamente e a frutificar em formas variadas, segundo a complicada evolução dos diferentes ritos ocidentais. Observamos as

ricas e coloridas liturgias da Espanha visigótica e da Gália merovíngia. Havia a tradição do norte da Itália, representada pelo rito ambrosiano, e, finalmente, vemos a antiga e conservadora tradição romana, que, desde a época de São Gregório, o Grande, veio exercer uma abrangente influência normativa sobre todas as Igrejas do Ocidente.

A preservação e o desenvolvimento dessa tradição litúrgica foram umas das preocupações centrais da Igreja, no período sombrio que se seguiu à conquista bárbara, na medida em que foi dessa forma que a vitalidade e a continuidade da vida interna da cristandade – a semente da nova ordem – foram preservadas. No entanto, isso exigiu uma enorme concentração de energia religiosa e intelectual, que jamais poderia ser encontrada na cultura convalescente da cidade antiga e na tradição das escolas clássicas, representadas por homens de letras como Venâncio Fortunato ou Enódio.

O problema foi resolvido com o surgimento de uma nova instituição que se tornou guardiã da tradição litúrgica e organismo social da nova cultura cristã. À medida que a escuridão se aprofundava sobre a Europa ocidental, foi nos mosteiros, e não nas cidades, que a tradição da cultura latina e os padrões máximos da vida cristã foram preservados. Os monges foram os apóstolos do Ocidente e os fundadores da cultura medieval.

Capítulo 3 | Os Monges e a Formação da Tradição Ocidental

Qualquer estudo sobre as origens da cultura medieval deve inevitavelmente conceder um papel central ao estudo do monasticismo ocidental, já que o mosteiro constituiu a mais típica instituição cultural de todo esse período que se estende do declínio da civilização clássica ao aparecimento das universidades europeias no século XII – compreendendo sete séculos. Essa instituição se torna ainda mais central em decorrência do tema aqui analisado: a relação entre religião e cultura. Foi por meio do movimento monástico que a religião exerceu uma influência formadora direta sobre todo o desenvolvimento cultural desses séculos.

Sem dúvida, como foi exposto em *Religião e Cultura*, existiram outras culturas como a tibetana e as de Burma e do Ceilão, por exemplo, nas quais um monasticismo não cristão teve um papel central semelhante. Mas essas foram culturas periféricas, que exerceram pequena influência sobre o curso da história do mundo. A situação na China poderia ser mais análoga, uma vez que lá temos o exemplo de uma cultura cuja importância mundial é enorme e que foi influenciada pela chegada do monasticismo budista, no exato momento em que as culturas do Ocidente e bizantina eram moldadas pelo monasticismo cristão. Mas, na China, a antiga tradição de educação confuciana permaneceu intata e os monges budistas nunca tomaram o lugar dos mestres confucianos. No Ocidente, por outro lado, na esteira das invasões bárbaras, as instituições educacionais do Império Romano foram

varridas ou mesmo declinaram e morreram, juntamente com a então moribunda e decadente cultura urbana do mundo latino. Foi apenas por meio da Igreja e particularmente a partir dos esforços dos monges que tanto a tradição da cultura clássica quanto os escritos dos autores clássicos, “os clássicos latinos”, foram preservados. No século VI vemos um exemplo extraordinário no caso de Cassiodoro (496-575), em que a antiga tradição de educação encontra refúgio no mosteiro. As escolas, bibliotecas e salas de escrita monásticas tornaram-se os meios pelos quais a alta cultura da Europa ocidental pôde sobreviver.

No entanto, não era esse o objetivo central do monasticismo. Na verdade, nada podia estar mais distante do espírito original dessa instituição. Esse movimento nascera no deserto africano como protesto contra a tradição da cultura clássica do mundo greco-romano, defendendo uma absoluta renúncia e o afastamento de tudo aquilo que o mundo clássico prezara – não apenas prazer, riqueza e honra, mas também vida familiar, cidadania e sociedade. Seus fundadores e modelos máximos foram os duríssimos ascetas do deserto da Nitria e de Tebaida, que passavam a vida em orações e jejuns intermináveis, numa espécie de embate físico contra os poderes das trevas.

Depois da paz da Igreja, quando o teste supremo do martírio não foi mais exigido, os ascetas passaram a chamar a atenção do mundo cristão e começaram a tomar a posição que os mártires tinham anteriormente ocupado, como os testemunhos vivos da fé e da realidade da ordem sobrenatural. Eles eram homens que “experimentaram os poderes do Mundo que virá”. Como pode ser observado na história Lausiaca¹ e em outros documentos do monaquismo primitivo, esses homens eram vistos como os guardiões que “defendiam as muralhas” da Cidade Cristã, repelindo os ataques de seus inimigos espirituais. A fama e a influência desse novo movimento alcançaram seu ponto máximo no exato momento em que Roma – a cidade terrena – caiu

¹ Escrita entre 419-420 por Paládio, compreende uma série de narrativas sobre os padres do deserto. (N. T.)

nas mãos das hordas bárbaras. Foi durante aquela geração que líderes cristãos da sociedade romana, como Paula e Melania, juntamente com os líderes do pensamento cristão do Ocidente, como Jerônimo, Rufino e Cassiano, realizaram suas peregrinações aos desertos sírios e egípcios, dando início a uma propaganda literária em favor do novo movimento, que teve enorme sucesso tanto no Ocidente latino quanto no Oriente bizantino.

Os escritos de João Cassiano – *Da Instituição* e as *Conferências* – são particularmente importantes, uma vez que resumem o espírito e a prática do monasticismo egípcio, mas de uma forma aceitável aos padrões da cultura latina do Ocidente. Assim, eles se tornaram o padrão normativo de espiritualidade monástica a todas as gerações subsequentes do monasticismo ocidental, de São Bento e Cesário de Arles aos franciscanos e primeiros jesuítas.

Ao mesmo tempo, homens como São Martinho e São Horonato, além do próprio Cassiano, introduziram o estilo de vida monástico nas províncias do Ocidente. O movimento se espalhou com incrível velocidade, alcançou a Espanha e a Britânia na mesma época em que chegou à Gália e estendeu-se à Irlanda no momento da conversão da ilha ao cristianismo por São Patrício.

Em sua fase inicial e em suas características principais, esse monasticismo ocidental foi indistinguível daquele do Oriente. O seu centro mais importante, localizado na costa mediterrânica em Lerins, Marselha e nas ilhas do Mar da Ligúria, foi um lugar de influências orientais. Mas, desde o começo, podemos identificar os primeiros sinais de outra dinâmica, destinada a socializar o ideal de vida monástica no Ocidente, transformando-o em grande instituição cultural. Havia muitos elementos no monasticismo oriental que o tornavam repugnante ao *ethos* disciplinado e prático da tradição romana. O trabalho de Santo Agostinho sobre o monasticismo – *de Opere Monachorum* – é explícito em sua condenação à hipocrisia dos falsos ascetas de cabelos longos e de certos monges eremitas que viviam no

ócio como exploradores da superstição popular. No entanto, o próprio Santo Agostinho era um monge, como também um bispo, e um dos criadores da tradição monástica do Ocidente. Foi ele, mais que qualquer outro, que se tornou o responsável pela combinação única de vida monástica com sacerdócio, que acabou se tornando a marca distinta do monasticismo ocidental.²

A concepção agostiniana de monasticismo, como descrita, por exemplo, nos *Sermões* (ex, 355 e 356) é inspirada pelo ideal de vida comum da Igreja primitiva, em vez de se inspirar no rigoroso ascetismo dos monges do deserto. Em grande parte, o mesmo é válido para o ideal de São Basílio Magno, que se tornou o padrão clássico do monasticismo bizantino na Europa e na Ásia Menor. Para São Basílio Magno, a natureza social do homem e a doutrina cristã da vida comum do Corpo Místico provam que a vida em comunidade é necessária à perfeição e, portanto, superior em princípio ao ascetismo solitário do eremita.

A comunidade monástica se constituía como sociedade autônoma e se fazia completamente cristã na medida em que existia somente para os fins espirituais da fé. Um modo de vida regulado, até os mínimos detalhes, por uma regra de conduta que tomava o lugar do costume social e da lei secular. Assim, era uma sociedade livre, independente de controle externo e baseada em associação voluntária. No Oriente, essa independência foi menos completa devido à legislação monástica de Justiniano que adquiriu autoridade canônica. Foi em parte por esse motivo que o extremo individualismo dos ascetas solitários do deserto continuou a exercer tão alto prestígio e que os grandes centros de tradição ascética do Egito e a noroeste da

² Fr. Hertling escreveu: “A união entre ideal monástico e atividade sacerdotal é uma criação pessoal e deliberada de Santo Agostinho, uma criação que ainda permanece viva e a render frutos”. (*Zeitschrift für Christliche Theologie*, 1930, p. 359). Mas devemos ter em mente que a ideia de um mosteiro episcopal já existia em Santo Eusébio em Vercelli, por volta de 360 d.C.

Mesopotâmia (especialmente a região de Tur Abdin) tornaram-se os líderes da resistência à igreja imperial bizantina e foram consequentemente separados da Ortodoxia.

Por outro lado, no Ocidente, o Estado era muito frágil e bárbaro para que pudesse controlar os mosteiros. Aqui, os grandes legisladores da vida monástica não foram o imperador Justiniano e seu Estado, mas São Bento e São Gregório. A Regra de São Bento marca a assimilação final da instituição monástica ao espírito romano e à tradição da Igreja no Ocidente. Sua concepção de vida monástica é essencialmente social e cooperativa – como uma disciplina da vida comum; “a escola onde servimos o Senhor”. Ela difere das regras mais antigas em seu caráter acentuadamente prático, sua regulação dos detalhes da vida, dos trabalhos comuns e sua preocupação com a economia monástica. A Regra afirma que “o mosteiro deve estar arranjado de tal forma que todas as coisas necessárias, como o moinho de água, os jardins, hortas e oficinas se localizem dentro de sua área”. De fato, a abadia beneditina era um organismo econômico autocontido, semelhante à vila do proprietário romano, exceto pelo fato fundamental de serem os monges a exercer – eles mesmos – as funções e atividades produtivas. Portanto, o antigo contraste do mundo clássico entre trabalho servil e lazer aristocrata não mais existia. Todavia, a função central de um monge ainda era o exercício da liturgia das orações e o canto dos salmos, os quais haviam sido minuciosamente regulados por São Bento. Essa seria a obra de Deus – *Opus Dei* –, que não deve sofrer nenhuma interferência e é o verdadeiro objetivo e a justificativa para a vida monástica.

Dessa forma, em uma época de insegurança, desordem e barbarismo, a regra beneditina expressava um ideal de ordem espiritual e de atividade moral disciplinada que tornou o mosteiro um oásis de paz em meio a um mundo tomado por guerras. É verdade que, frequentemente, as forças do barbarismo foram demasiado fortes para que pudessem ser enfrentadas. O mosteiro de Monte Cassino

foi destruído pelos lombardos por volta de 581 e os monges se viram obrigados a buscar refúgio em Roma. Mas tais catástrofes não puderam enfraquecer o espírito da ordem; pelo contrário, provocaram maior aproximação dos beneditinos com Roma e com São Gregório, por meio dos quais São Bento e sua ordem adquiriram fama mundial e puderam desempenhar a nova missão apostólica em direção às terras bárbaras do Ocidente. Foi em Roma que a tradição beneditina aliou-se à tradição agostiniana de um monasticismo clerical, combinando as tradições litúrgicas dos mosteiros e das igrejas, as quais formaram os ofícios litúrgicos e a música das grandes basílicas.

Assim, na época de São Gregório, devido em grande parte à sua influência pessoal, foram estabelecidas as fundações para a formação de uma síntese, compondo-se os vários elementos do monasticismo do Ocidente segundo o espírito da ordem beneditina sob a orientação e o controle do papado. São Gregório fora um monge e fez mais que qualquer um de seus predecessores para promover e proteger a causa do monasticismo, mesmo contra a autoridade do episcopado, quando as circunstâncias exigiram tal postura. Ele percebeu quanto a instituição monástica se tornara um órgão essencial da Igreja, a principal esperança para o futuro da cultura cristã. É notável que São Gregório, ao qual certamente não faltava grande senso de responsabilidade social, dissuadiu deliberadamente seus amigos de entrarem no serviço público, alegando que o mundo se aproximava do final e seria melhor buscar a paz do claustro – onde o homem se torna um participante da eternidade – a se deixar envolver pelas ansiedades e ambições temporais, inseparáveis do serviço ao Estado.³ Mas, apesar de no mundo mediterrânico os monges se retirarem, deixando para trás a decadente cultura da Antiguidade, no norte esse movimento teve outro papel e tornou-se criador de uma nova cultura e de uma escola da vida cristãs para os novos povos do Ocidente.

³ Cf. especialmente São Gregório Magno, Epístola vii, p. 26.

Foi entre os povos celtas que esse outro aspecto do monasticismo foi primeiramente desenvolvido. Pouco sabemos sobre as origens mais remotas do monasticismo cristão na Grã-Bretanha, exceto as referências sobre São Niniano e seu mosteiro de Cândida Casa, em Galloway (Escócia), em 397, que se tornou, talvez, o mais remoto centro de influência cristã, primeiro entre os pictos, atingindo, mais tarde, a Irlanda. Mas, nos séculos IV e V, o famoso Pelágio era um monge da Grã-Bretanha, ao passo que seu principal discípulo, Celéstio, tinha aparentemente origem irlandesa. Além disso, Fausto de Riez, o maior e mais erudito dos primeiros abades de Lerins, era ele próprio da Grã-Bretanha, e restam poucas dúvidas de que a principal tradição do monasticismo celta e sua liturgia derivam de Lerins.

Com o colapso da vida cívica na Grã-Bretanha e com o desaparecimento das antigas sés romanas, os monges se tornaram os elementos centrais da Igreja, enquanto na Irlanda o elemento monástico foi predominante desde o início, e foi característico da nova cultura cristã irlandesa. Embora São Patrício não fosse realmente um monge, ele sempre esteve sob forte influência monástica e manteve contato direto com o grande centro do monasticismo gálico em Lerins. Ele próprio, quando já idoso, nos conta em sua *Confissão* o quanto ansiava por retornar à Gália “para visitar seus irmãos em Deus e contemplar as faces dos santos do Senhor”. E não restam dúvidas de que o monasticismo na Irlanda é tão antigo quanto São Patrício, uma vez que ele escreve sobre “os incontáveis filhos dos escotos e filhas dos chefes de clãs, que se tornaram monges e virgens de Cristo”.

Na Irlanda, não existia a tradição romana de vida urbana e de cidade episcopal, e dessa forma era natural que a Igreja irlandesa tivesse encontrado seus centros naturais nos mosteiros, que se tornaram rapidamente muito numerosos e populosos. Certa tradição medieval afirma que São Patrício exigia de seus convertidos o dízimo em bens e terras para a manutenção da vida religiosa. Embora isso

não seja nada mais que uma lenda, não restam dúvidas de que o monasticismo irlandês foi – em sua fase inicial – um grande movimento de massa conduzido por filhos e filhas das famílias governantes, os quais fundaram mosteiros e foram seguidos por seus conterrâneos, agregados e servos de seus clãs. Embora a comunidade monástica, uma sociedade orientada para a paz, represente o polo oposto em pensamento e ação diante das comunidades tribais desses clãs, que eram sociedades de guerreiros, havia certo paralelismo entre elas. De um lado, temos o chefe do clã e seus guerreiros, que lhe devem fidelidade para segui-lo até a morte; por outro lado, vemos o abade e sua comunidade, onde há um juramento de obediência à vida eterna. De um lado, temos um *ethos* de honra, fidelidade e o culto do herói; de outro, o *ethos* de uma vida em sacrifício, santidade e o culto dos santos e dos mártires. Novamente, de um lado, vemos a tradição oral da poesia heroica e, de outro, a tradição literária das sagradas escrituras e a história dos santos.

Essa correspondência entre os padrões de cultura pagã e monástica tornou possível, aos homens da época, passar de uma à outra. Isso veio ao custo de uma profunda mudança em suas crenças e em seus sistemas de valoração moral, contudo, sem perder o contato vital com a antiga tradição social, que foi sublimada e transformada, mas não destruída ou perdida. Assim, a família e as lealdades regionais formaram o centro de um monasticismo hereditário, com santos hereditários dos clãs ou reinos. O abade se tornou uma espécie de líder guerreiro espiritual cuja dignidade era geralmente transmitida a um familiar do fundador da ordem.⁴

Tudo isso nos ajuda a explicar o apelo que a instituição monástica exerceu sobre a sociedade dos povos bárbaros, especialmente

⁴ Cf. Levison, *England and the Continent in the Eighth Century* (1946), p. 27-29, em que o autor nos informa sobre condições semelhantes na Nortúmbria, especialmente em relação ao costume de as rainhas se tornarem abadessas de conventos reais depois da morte de seus consortes.

sobre suas elites governantes, e por que tantos homens e mulheres de sangue real adotaram o claustro e tiveram um papel de destaque na conversão de seus familiares e agregados. Homens como Santo Illtyd, São Cadoc e São Davi, em Gales, São Columba, Santo Enda, São Finnian de Clonard, na Irlanda, Wilfrid e Benedito Biscop, Willebrord e Bonifácio, Adelmo e Beda, na Inglaterra, tiveram um papel decisivo na criação de uma nova cultura cristã, que surgiu primeiramente nessas ilhas e influenciou, de forma crescente, toda a Europa ocidental, por meio das fundações monásticas e de suas atividades missionárias e educadoras.

Nesse novo meio ambiente religioso e cristão, o monasticismo tendeu inevitavelmente a assumir o papel de liderança cultural, o que era estranho ao espírito original da instituição. Nesse novo contexto, os monges tiveram de instruir seus convertidos não apenas na doutrina cristã como na língua latina, a língua sagrada da escritura e da liturgia. Eles tinham de ensinar leitura e redação, além das artes e ciências, que eram necessárias à manutenção da Igreja e ao funcionamento da liturgia, como caligrafia, pintura, música e, sobretudo, cronologia e o conhecimento do calendário – tendo essas duas últimas matérias importância similar para a cultura litúrgica do início da Idade Média e para as culturas rituais arcaicas.

Dessa forma, deu-se o aparecimento de uma cultura cristã autônoma, centrada na vida monástica, que permeava a Igreja e a vida das pessoas graças à sua influência educacional e religiosa. Não era mais uma questão de bárbaros conquistadores afetados pela religião e cultura dos conquistados, como se deu com os francos e os godos; tratava-se de uma nova criação, gerada pelo enxerto da tradição latino-cristã nas raças bárbaras nativas, de forma que todo o processo foi internamente assimilado por esses povos. Esse encontro gerou uma singular expressão intelectual na nova literatura vernácula desses povos, que surgiu primeiro na Irlanda e na Inglaterra. Aqui, a antiga tradição heroica oral alcançou forma e expressão nas canções

de *Beowulf* e *Widsith*,⁵ ao passo que a nova poesia cristã fez uso desse tradicional imaginário heroico, como vemos, por exemplo, em poemas como “The Dream of the Rood” ou “Andreas”.

No entanto, a força desse novo movimento monástico do Ocidente não foi sentida apenas por seu apelo aos reis e à nobreza dos povos bárbaros, mas foi também uma força poderosa a influenciar as comunidades camponesas, levando a cultura cristã ao coração da sociedade rural. O mosteiro constituía uma instituição em separado da ordem urbana da última fase do império do Ocidente e foi capaz de se tornar o centro espiritual e econômico de uma sociedade puramente rural. Por meio da santificação do trabalho e da pobreza, o mosteiro revolucionou e subverteu completamente a ordem dos valores sociais da sociedade escravocrata do Império Romano, a qual também se expressava no *ethos* guerreiro-aristocrático dos conquistadores bárbaros, de forma que o camponês, que por tanto tempo fora o esquecido sustentador de toda a estrutura social, finalmente encontrava seu modo de vida reconhecido e honrado pela mais alta autoridade espiritual da época. Mesmo São Gregório, homem que representava as tradições da aristocracia senatorial e dos grandes proprietários romanos, fornece, em seus *Diálogos*, um retrato altamente favorável da vida do agricultor e do monasticismo camponês de sua época, como vemos na descrição que faz do abade Equitius, que costumava percorrer todo o país ensinando e pregando, e que, quando convocado a dar um relato de sua missão, apresentou-se diante dos mensageiros papais em vestes de camponês e em sandálias, segurando a foice com a qual estivera ceifando o feno.⁶

Esses monges italianos eram frequentemente camponeses de nascimento, como São Honorato, que fundou o grande mosteiro em Fondi com seus duzentos monges, embora fosse um homem de origem

⁵ Dois dos mais antigos e notórios épicos escritos em língua anglo-saxônica.. (N. T.)

⁶ São Gregório, *Diálogos*, I, iv.

servil. Na Europa do norte as condições sociais foram diferentes, uma vez que os líderes do monasticismo celta e saxão foram retirados das classes governantes da sociedade dos bárbaros. Todavia, isso não implicava uma insistência menor na necessidade da vida simples e no valor do trabalho manual. Para a mente moderna, o aspecto mais notável do monasticismo celta foi seu ascetismo extremo, que se aproxima mais do padrão egípcio que do beneditino. No entanto, a agricultura esteve longe de ser negligenciada. De fato, nada poderia ser mais simples e funcional que a afirmação de São Molua sobre a base econômica da vida monástica. “Meus caros irmãos”, ele dizia, “trabalhem bem a terra e laborem com afinco, de modo que possam ter comida, bebida e vestuário. Onde existe suficiência entre os servos de Deus, haverá estabilidade. Florescerá a vida religiosa, onde existe estabilidade. O fim último da vida religiosa é a vida eterna!”⁷

Foi o incansável e disciplinado trabalho dos monges que acabou virando o jogo de atraso na Europa ocidental, um esforço que trouxe de volta o cultivo das terras, que se tornaram desertas durante a época das invasões. Como escreve Newman em uma passagem bem conhecida sobre a Missão de São Bento:

São Bento encontrou o mundo físico e social em ruínas e sua missão foi restaurá-lo, não por meio da ciência, mas pela natureza, não de uma forma autoritária e com prazos estabelecidos ou mesmo com especificações rígidas e cursos definidos, mas ele o restaurou silenciosa e pacientemente. O manso trabalho de todos os dias a prosperar sem que ninguém percebesse. Foi uma restauração em vez de uma visitação. O novo trabalho que ele ajudou a criar revelou um crescimento e não uma estrutura. Homens labutando em silêncio foram vistos nos campos e florestas, cavando, abrindo novos espaços e construindo. Outros homens em silêncio sentavam-se no claustro frio, sem que ninguém os visse, copiando textos e cansando os olhos nas linhas, em trabalho paciente e incansável sobre os manuscritos. Não havia disputas,

⁷ Plummer, *Vitae Sanctorum Hiberniae*, II, p. 223 (1910). São Molua ou Laisren foram os fundadores de Clonfertmulloe ou Kyle no século VI.

exasperações ou tentativas de chamar atenção para o que estava acontecendo, apenas um lento e progressivo processo, onde pântanos e brejos imprestáveis se tornaram sólidas e prósperas moradias, casas religiosas, abadias, vilas e seminários, grandes escolas e cidades.⁸

Tudo isso é tão verdadeiro para o monasticismo celta quanto é para o beneditino. Em alguns pontos foi ainda mais válido no caso celta, na medida em que foram os monges irlandeses os que mais contribuíram para a criação da tradicional atividade monástica de educação e aprendizado, durante os períodos sombrios que se seguiram ao declínio do Império Bizantino, depois da morte de Justiniano (565). As causas desse novo desenvolvimento nas áreas mais a ocidente são complexas. A mais importante delas, como já mencionei, foi sem dúvida o caráter exótico da nova cultura cristã na Irlanda. O latim era a língua sagrada da liturgia e das escrituras, código que todos os monges eram obrigados a aprender, mas que só podia ser ensinado pelos livros e com o estudo cuidadoso dos textos e da gramática. Mas, na Irlanda, esse novo estudo tinha de competir com um sistema muito antigo e elaborado de cultura vernácula e de educação, que, por séculos, fora transmitido pela ordem sagrada de oráculos e poetas (*filid*),⁹ que, por sua vez, ostentavam grande prestígio na sociedade irlandesa. Os representantes da nova cultura só conseguiriam triunfar desafiando seus rivais em seu próprio território, como homens de saber e senhores das palavras sagradas, portanto, foi natural e inevitável que o monasticismo irlandês adquirisse muitas das características da antiga classe instruída dos druidas e que os mosteiros não se restringissem a meros locais de oração e de ascetismo, mas se tornassem verdadeiras escolas e centros de aprendizado.

Dessa forma, a cultura latina do monasticismo da Gália transplantada para Gales e para Irlanda logo frutificou uma nova tradição

⁸ Newman, *Historical Studies*, II.

⁹ Termo gaélico para “videntes”. (N. T.)

literária. É frequentemente bastante difícil distinguir entre os elementos continentais e insulares dessa nova cultura, uma vez que existe certa afinidade entre as excentricidades barrocas dos últimos retóricos da Gália – como em Virgílio Maro de Toulouse e a fantástica retórica do latim “hispérico”,¹⁰ tão admirada nos mosteiros britânicos e irlandeses. Num primeiro momento, a laboriosa empáfia desses mestres monacais contrasta muito desfavoravelmente com a “lucidez e discrição” de São Bento, ou mesmo com o medíocre embora honesto latim de Gregório de Tours. Mas, longe de indicar o pedantismo de uma cultura decadente, foi o sinal de exuberância de uma cultura jovem a produzir obras de real poder e imaginação, como o notável poema “Altus Prosator”, atribuído a São Columba. Esse poema pode ser tido como o monumento mais antigo da cultura literária escocesa, e é surpreendente que não seja mais famoso. É uma obra de gênio, apesar de seu latim bárbaro. É o texto que inaugura uma nova estética na literatura europeia. O poeta está inspirado pela visão apocalíptica do fim que se aproxima. Essa é uma visão característica da época, e as passagens que lidam diretamente com esse tema usam todos os novos recursos de ritmo, assonância, aliteração e repetição no intuito de intensificar o sentido de urgência e de condenação apocalíptica de uma forma impressionante:

*Regis regum rectissimi prope est dies domini,
Dies irae et vindictae tenebrarum et nebulae,
Diesque mirabilium tonitruorum fortium,
Dies quoque angustiae meroris ac tristitiae,
In quo cessabit mulierum amor ac desiderum,
Hominumque contentio mundi huius et cupido.*¹¹

¹⁰ Latim poético dos mosteiros irlandeses. (N. T.)

¹¹ *The Irish Liber Hymnorum*, ed. Bernard e Atkinson (1898), vol. I, p. 66. Tradução: “O dia do Senhor, o justíssimo Rei dos reis se aproxima, um dia de ira e de vingança e de nuvens negras, de um maravilhoso trovejar, o lamento amargo e o temor dos homens. Nesse dia, o amor e o desejo que

Esse poema ajuda na compreensão do espírito austero e inflexível do monasticismo celta. Os líderes desse movimento, como São Columbano e São Columba, conceberam suas missões no mesmo espírito dos profetas do Antigo Testamento, que foram enviados às nações e aos reinos para arrancar e quebrar, construir e plantar. O princípio de autoridade espiritual no cristianismo celta foi encontrado no caráter numinoso do santo, em vez de se assentar na jurisdição de uma ordem eclesiástica. Um grande santo e operador de maravilhas como São Columba atraía muitos discípulos e criava um poderoso centro de força espiritual capaz de sustentar as fundações da ordem e assegurar a lealdade ao projeto, mesmo depois de sua morte. Essa dinâmica formava a *família* ou *paróquia* do santo, e em grande medida ocupou o lugar da diocese territorial do mundo latino e bizantino.

Assim, na Irlanda, foi o abade e não o bispo que se tornou a fonte real de autoridade; o último era frequentemente um membro subordinado à comunidade monástica e possuía poder de ordenação, mas não tinha nenhuma jurisdição territorial ou autoridade hierárquica. Essas grandes *famílias* monásticas com seus milhares de monges e dependentes, seus assentamentos extensos e sua completa independência em relação a qualquer autoridade externa têm muito mais semelhanças com as ordens religiosas do final da Idade Média que com o antigo tipo de mosteiro beneditino, e, como podemos observar com base no atraente *Versiculi Familie Benchuir*, elas já possuíam forte senso de lealdade corporativa e devoção às regras de seu fundador.

*Bencuir bona regula
Recta atque divina,
Stricta, sancta, sedula
Summa, justa e mira.*

*Navis nunquam turbata
Quamvis flucibus tonsa,
Nuptiis quoque parata
Regi domino sponsa.*

*Certe civitas firma,
Fortis atque munita,
Gloriosa ac digna,
Supra montem posita.¹²*

Essa mudança gerada na base social da cultura cristã se apresentou de diferentes formas, algumas das quais estavam destinadas a deixar uma marca indelével sobre a vida e a disciplina de toda a Igreja do Ocidente. Talvez, o exemplo mais notável tenha sido a mudança ocorrida no sistema de disciplina moral, em que, em substituição à antiga tradição canônica de penitência pública, que fora característica da Igreja latina, implantou-se a prática da confissão e penitência privadas. O antigo sistema se baseava no princípio segundo o qual os pecados públicos exigiam satisfação pública à Igreja, o que acarretava uma suspensão temporária dos privilégios de associação à comunidade cristã, o que era seguido por uma reconciliação pública do penitente mediada pelo bispo. Nas Igrejas celtas, por outro lado, a prática de penitência seguia o padrão da disciplina monástica, em que qualquer infração da regra ou da conduta moral imposta era expiada por meio de uma penitência apropriadamente determinada pela autoridade do abade ou do confessor. Dessa forma, apareceram os elaborados códigos de penalidade conhecidos como penitenciais, nos quais a penitência a cada pecado identificável era minuciosamente prescrita. Esses

¹² *The Antiphonary of Bangor*, ed. F. E. Warren, II, p. 28. Tradução: “a regra de Bangor é boa, justa, divina, severa, santa, zelosa, maravilhosa e equilibrada. Um navio que nunca se perturba, mesmo quando jogado pelas ondas: uma noiva adornada para o casamento com o seu senhor e rei. É de fato uma fortaleza segura e bem defendida – uma cidadela na colina, gloriosa e adorável”.

penitenciais ostentam extraordinária analogia aos costumes legais dos bárbaros, que determinam uma tarifa exata de pagamentos e punições para as diferentes classes de homens e diferentes tipos de crime, da mesma forma que o antigo sistema canônico de disciplina é análogo às tradições cívicas do clássico mundo romano. Portanto, não é surpreendente que os penitenciais celtas tenham encontrado imediata aceitação nas comunidades que seguiam os costumes e as leis dos povos bárbaros, tanto na Grã-Bretanha anglo-saxônica quanto no continente europeu. Os famosos penitenciais atribuídos a Teodoro de Cantuária e a Egberto de York representam a adoção do sistema celta e sua adaptação à condição geral da Igreja do Ocidente nos recém-convertidos países do norte.

No entanto, o maior serviço que os monges irlandeses prestaram ao cristianismo do Ocidente foi o novo movimento de expansão missionária, que tanto contribuiu para disseminar a fé cristã e restaurar o ímpeto da vida monástica por toda a Europa ocidental, durante os séculos VII e VIII. A força motriz desse movimento foi fundamentalmente o ideal ascético de peregrinação – *peregrinandi pro Christo* –, um impulso que levou o monasticismo cristão às ilhas do Mar do Norte, às Ilhas Faroé, chegando mesmo à Islândia. Mas aqueles que foram levados a leste, à Grã-Bretanha e ao Continente, combinaram esse motivo a um espírito de ativo empreendimento missionário. Assim, o mosteiro de São Columba, em Iona, tornou-se o centro a partir do qual a evangelização da Escócia e do norte da Inglaterra se tornaram viáveis, ao passo que a viagem de São Columbano ao Continente se tornou o ponto de partida de um movimento de reforma monástica que se estendeu de Luxeuil, na Burgúndia, ao Lago Constança, alcançando a região de Piacenza, na Itália. Talvez São Columbano tenha sido a personalidade mais dinâmica que a Igreja celta produziu, e foi pelo trabalho dele e de seus discípulos que o monasticismo irlandês se tornou uma força na cultura continental. Esse monge e seus discípulos levaram vida nova ao decadente monasticismo do final do período merovíngio, e quase todos

os grandes fundadores monásticos e missionários do século VII – com exceção de Santo Amando – foram seus discípulos ou herdeiros diretos da tradição da ordem que ele deixou. Assim, vemos pessoas como São Gall (†640), São Wandrille (†668), São Ouen (610-684), São Feliberto (608-684), Santa Fara (†657), São Omer (†670), São Bertin (†709), São Valério (†622) e São Romarico (†653), homens e mulheres cujos nomes ainda estão escritos no mapa da Europa, como os príncipes alemães do século XVIII e os comissários russos de nossa época.

Todavia, o monasticismo resultante não foi de um tipo puramente celta. A regra de São Columbano era severa demais para se tornar o padrão normal da vida religiosa na Europa continental. Ela foi gradualmente temperada pela influência da regra de São Bento, de modo que o uso de ambas as regras, como autoridades coordenadas, tornou-se característico do monasticismo franco-irlandês do século VII. Foi nessa chave que a regra beneditina se tornou amplamente conhecida e adotada na Gália, na medida em que pôde fornecer uma *via media* ideal entre o ascetismo sobre-humano do monasticismo celta e a multiplicação de regras e observâncias independentes que prevaleciam na Gália merovíngia.

Contudo, foi na Inglaterra anglo-saxônica, durante o mesmo período, que o encontro entre essas duas tradições monásticas produziu a mais profunda e duradoura influência sobre a cultura ocidental. Aqui, como na Irlanda, uma nova cultura cristã foi plantada em solo bárbaro pelo trabalho de monges missionários e de escolas monásticas. Mas, diferentemente da Irlanda, aqui não foi o produto direto da sociedade nativa, nem foi um caso, como acontecera na Gália, de dispersas influências celtas e beneditinas a se misturarem com as tradições de uma já estabelecida sociedade cristã mais antiga. A conversão dos anglo-saxões foi resultado da iniciativa direta de São Gregório, o Grande, que enviou, em missão, Santo Agostinho¹³ e seus companheiros, que partiram do centro da cristandade latina e do monasticismo

¹³ Santo Agostinho de Cantuária, apóstolo dos ingleses. (N. T.).

beneditino em direção ao reino dos jutos em Kent (596-97), ao passo que, por outro lado, a Nortúmbria foi convertida principalmente pelos monges celtas de Iona, que fundaram o mosteiro insular de Lindisfarne em 634. Assim, ambos os elementos foram representados, mas em separado, de modo que uma colisão entre ambos tornou-se inevitável.

A batalha foi travada na Nortúmbria, onde a tradição romana encontrou um apoio entusiasmado entre um grupo de jovens da Nortúmbria liderados por São Wilfrid (634-709) e São Bento Biscop (628-90), ao passo que a tradição celta foi apoiada por Lindisfarne e pela corte da Nortúmbria. São Wilfrid era um homem de energia inesgotável e de vontade imperiosa, cuja extensa vida testemunhou uma série de conflitos e exílios. Mas, embora bem-sucedido em seu objetivo central de induzir o povo da Nortúmbria a aceitar a disciplina e a autoridade de Roma e a abandonar a causa de Iona e a observância celta, ele fracassou na tentativa de reorganizar as dioceses da Nortúmbria dentro dos estritos princípios canônicos. Isso foi realizado pela primeira vez em Cantuária, na segunda missão romana em 668, liderada por Teodoro de Tarso, um refugiado dos territórios orientais do Império Bizantino que haviam sido recentemente ocupados pelos muçulmanos. No decorrer de seu longo episcopado (669-690), Teodoro reorganizou completamente a Igreja anglo-saxônica e adotou o sistema canônico do Ocidente em dioceses territoriais, sínodos anuais e jurisdição episcopal, sem nenhum conflito sério com os bispos e os monastérios da tradição celta. Além disso, ele era um homem de alta cultura e, assistido por Adriano, abade italiano de origem africana, tornou Cantuária um grande centro educacional, que rivalizaria com as grandes escolas monásticas da Irlanda. Possuímos uma testemunha de época que nos fala sobre o prestígio dessa nova escola na carta de Santo Adelmo – ele mesmo treinado em ambas as tradições – a Eahfrid, um monge que acabara de retornar da Irlanda, onde estudara por seis anos.¹⁴

¹⁴ Talvez o homem identificável como Eadfrid, abade de Lindisfarne entre 698 e 721, ao qual os evangelhos de Lindisfarne são atribuídos.

Ao mesmo tempo, outro centro de alta cultura era formado na Nortúmbria, ainda mais importante que a escola de Cantuária. Trata-se dos projetos de Wilfrid e de Benedito Biscop, que estabeleceram seus mosteiros em Ripona, Hexham, Wearmouth e Jarrow, verdadeiras colônias de cultura latina entre os bárbaros do norte e fortalezas de ordem romana contra o particularismo celta. Benedict Biscop, acima de tudo, devotou-se ao desenvolvimento da arte religiosa e da educação. Ele servira seu noviciado em Lerins, antiga capital do monasticismo ocidental, e em suas sucessivas viagens entre Roma e a Gália acumulou contatos e um vasto material que levou à Inglaterra, um tesouro em manuscritos, pinturas, relíquias e vestimentas, assim como carpinteiros, vidreiros, pedreiros e cantores para enriquecer a liturgia. Finalmente, em 678, ele trouxe consigo de Roma o coristador da igreja de São Pedro e o abade de um dos mosteiros basílicos de Roma, que atuou como legado papal no Concílio de Heathfield em 680. Esse abade passou dois ou três anos instruindo os monges da Nortúmbria na música do canto romano e na ordem anual da liturgia romana.¹⁵

A criação desses importantes centros de cultura monástica latina na Nortúmbria foi altamente significativa por estar em contato direto com Lindisfarne, o principal centro da cultura monástica celta na Grã-Bretanha, de modo que as duas tradições puderam se influenciar e estimular em mútua colaboração. Logo, foi na Nortúmbria que a cultura anglo-saxônica, e talvez toda a cultura do monasticismo do Ocidente na Idade das Trevas, alcançou seu clímax durante o início do século VIII. A imensa educação literária e patrística do Venerável Beda dá testemunho da força do elemento latino, ao passo que a arte

¹⁵ O capítulo que Beda dedica à missão do abade João revela a imensa importância que os cânticos litúrgicos possuíam para a cultura monástica. Aqui, a fase inicial da cristandade medieval segue, mais uma vez, o padrão das culturas rituais arcaicas, semelhante à doutrina da música sagrada que se encontra expressa no livro chinês dos ritos e nos *Diálogos* de Platão.

expressa nas cruzes de pedra anglicanas demonstra influências siríacas e mediterrânicas. De outro lado, a caligrafia dos evangelhos de Lindisfarne e a evolução da escrita insular representam um amálgama entre influências celtas e latinas; enquanto a literatura vernácula, que fez sua primeira aparição e alcançou sua realização mais alta durante esse período, mostra como essa nova cultura literária foi capaz de assimilar e preservar as tradições épicas da antiga poesia heroica dos bárbaros teutões.

Como acontecera à cultura monástica do período inicial da Irlanda cristã, essa rica e multifacetada cultura da Nortúmbria encontrou um fim prematuro devido às invasões *vikings* do século IX. Contudo, antes de perecer, seu último grande êxito foi poder implantar as sementes da grande revitalização da vida religiosa e da cultura cristã no continente europeu. Em linhas gerais, essa última grande realização foi levada adiante pelo trabalho de dois monges anglo-saxônicos: São Bonifácio, o apóstolo da Alemanha (675-753), e Alcuíno de York, o conselheiro de Carlos Magno (730-804), pais espirituais da cultura carolíngia. Quando Bonifácio embarcou em missão, tanto a cultura quanto a religião estavam em baixa no reino franco, e a vitoriosa invasão muçulmana varrera as terras cristãs do mediterrâneo ocidental e da África do norte. Por volta de 720, os sarracenos já haviam alcançado a cidade de Narbona e, nos anos seguintes, todos os antigos centros de cultura monástica do sul da Gália, como Lerins, foram saqueados. Mesmo Luxeuil, centro da tradição de São Columbano na Burgúndia, foi vítima de salteadores árabes. Na mesma época, Carlos Martelo, o chefe guerreiro franco que em 732 interrompera o avanço muçulmano em Poitiers, representava um perigo não menos grave para a Igreja. Esse líder dos francos promoveu a exploração inescrupulosa e a expropriação de bispados e mosteiros a fim de conceder benefícios e feudos para seus guerreiros.

Mas a criação de uma nova província de cultura cristã no flanco norte da cristandade por São Bonifácio e seus companheiros

anglo-saxões teve uma importância que superou em muito seus resultados materiais mais imediatos. Num primeiro momento, pode parecer que a conversão de algumas poucas tribos de bárbaros germânicos – saxões, frísios e povos do Hessen – representava um diminuto ganho em comparação com a perda dos antigos territórios civilizados da África do norte e da Espanha, cujas Igrejas tinham desempenhado até então um papel central no desenvolvimento da vida e do pensamento cristãos no Ocidente. No entanto, o trabalho de São Bonifácio contribuiu mais que qualquer outro fator para o estabelecimento das fundações da cristandade medieval. Sua missão na Alemanha não representou uma aventura espiritual isolada, como fora o caso das realizações de seus predecessores celtas; mas compreendeu parte de um programa visionário e planejado de construção e reforma, segundo os métodos da arte de governo da tradição romana. Esse projeto envolvia uma tripla aliança entre os missionários anglo-saxões, o papado e a família de Carlos Martelo, governantes de fato do reino franco, um conjunto de forças a partir do qual o Império Carolíngio e a cultura carolíngia emergiram. A relação pessoal e direta que São Bonifácio tinha com Roma, na condição de legado apostólico da Alemanha, fez com que ele superasse as tendências centrífugas da tradição celta, que ainda eram muito fortes no continente europeu, prevenindo a imposição de interferências locais, agora vindas do episcopado gálico. Ao mesmo tempo, a intensa promoção de cultura cristã sobre os territórios da Alemanha assegurou o apoio dos filhos de Carlos Martelo – Pepino e Carlomano –, e São Bonifácio usou essa situação favorável para levar adiante um programa abrangente de reforma eclesiástica para a Igreja franca numa série de concílios reunidos entre 740 e 747.

Essa aliança entre o partido reformista da Igreja e a nova monarquia foi selada durante a solene consagração religiosa de Pepino como rei dos francos pelo próprio São Bonifácio em Soissons em 752, cerimônia repetida pelo papa Estevão II em Saint Denis em 754 para acentuar a importância do ato, que de fato marcou uma nova era na

história do Ocidente. Ainda assim, nada disso poderia ter sido realizado sem a ajuda dos monges anglo-saxônicos e dos missionários. O trabalho de São Bonifácio sempre dependeu de suas fundações monásticas, sobretudo em Fulda (744), que eram os centros de cultura cristã e de ação missionária nos territórios recém-convertidos. Foram nessas colônias anglo-saxônicas que o novo tipo de cultura cristã, desenvolvido na Nortúmbria durante o século VII, foi adaptado e transmitido aos povos germânicos do Continente, e uma nova geração pôde ser treinada para fornecer o contingente necessário para a reeducação e liderança espiritual da Igreja franca. Novas fundações se seguiram, sucessivamente e em grande velocidade, durante os cinquenta anos seguintes: São Gall na Suíça (750), Hersfeld – fundada por São Lull, sucessor de São Bonifácio –, Benediktbeuern e Tegernsee, na Bavária (740 e 757), Kremsmünster na Áustria (777), Lorsch no Hesse (764) e Nova Corvey na Saxônia (822), eram todas, como Fulda, fontes de atividade missionária e centros de cultura intelectual e de civilização material, não apenas para a Alemanha, mas também para as terras vizinhas a norte e a leste. Podemos ter uma ideia da imensa escala dessas fundações monásticas a partir do plano bem conhecido para a fundação de uma abadia, produzido em São Gall em torno do ano 820. Não mais se tratava de uma simples comunidade religiosa como fora concebida pelas antigas regras monásticas, mas compreendia um vasto complexo de edificações, igrejas, ateliês, armazéns, escritórios, escolas, oficinas e asilos, que abrigavam toda uma população de dependentes, trabalhadores e servos, como ocorrera às cidades-templo da Antiguidade. O monastério tinha, de fato, tomado o lugar da cidade moribunda, e estava destinado a permanecer o centro da cultura medieval até o surgimento de um novo tipo de cidade de comuna nos séculos XI e XII.

Nessas circunstâncias não chega a ser surpreendente que toda a cultura carolíngia tivesse caráter monástico. De fato, foi a era carolíngia que finalmente estabeleceu a regra beneditina como o padrão

universal de vida religiosa no Ocidente. Os grandes mosteiros formavam os centros de cultura do Império Carolíngio, e foi por meio da aliança com a cultura monástica que Carlos e seu filho Luís, o Piedoso, foram capazes de levar adiante seus ambiciosos planos de reforma eclesiástica e litúrgica, que tanto contribuíram para a unificação espiritual e formal da cristandade ocidental. Embora a estrutura política do império tenha durado menos de um século, seu trabalho de unificação cultural e religiosa permaneceu como fundação permanente para todos os desenvolvimentos medievais posteriores. Até que ponto o período carolíngio definiu os termos da cultura medieval pode ser visto de forma muito clara no caso da liturgia, já que a reforma litúrgica imposta por Carlos Magno levou à introdução de um rito comum por toda a Europa ocidental. O rito romano, como era conhecido por toda a Idade Média, foi o rito oficial do Império Carolíngio e representa a fusão dos elementos romanos e gálicos resultantes da revisão dos livros litúrgicos realizada por Alcuíno e seus companheiros.

Aqui, como de muitas outras formas, a cultura monástica do Império Carolíngio seguiu o padrão dado pelo florescimento da cultura cristã na Nortúmbria, entre 650 e 750, da qual Bonifácio e Alcuíno foram herdeiros e divulgadores. No entanto, no continente europeu, o revigoramento da cultura encontrou em Carlos Magno um patrono que tinha visão suficiente para apreciar as possibilidades e poder suficiente para realizá-las. Não apenas ele juntou em sua corte os homens mais cultos de sua época, vindos de todas as partes da Europa ocidental, da Itália e da Espanha até a Grã-Bretanha e a Irlanda, mas estabeleceu um programa sistemático de reforma da educação clerical. Poucos governantes na história tiveram tamanha consciência sobre a importância da educação e tamanha preocupação com a divulgação das letras, como é mostrado na legislação e nas correspondências de Carlos Magno. Finalmente, na escola do palácio, dirigida por Alcuíno, o último grande representante da cultura da Nortúmbria, e em seu círculo imediato, o rei estabeleceu um centro de altos estudos onde,

pela primeira vez na Idade Média, eruditos e nobres, homens laicos e eclesiásticos puderam trocar conhecimentos dentro do campo comum das humanidades e da discussão racional.

Em tudo isso havia um propósito deliberado de recriar e restaurar uma cultura cristã latina, que deveria ser a possessão espiritual comum do novo império cristão do Ocidente. Sem dúvida, a nova educação era elementar e lhe faltava originalidade. Suas principais realizações foram educacionais, em vez de literárias ou filosóficas, e consistiam em livros de texto como o *De Institutione Clericorum*, de Rábano Mauro (776-856); dicionários e comentários, como o *Liber Glossarum* e o *Glossa ordinarius*; a reforma da escrita e a reforma da liturgia, pelas quais Alcuíno foi amplamente responsável e, mais importante de tudo, a coleção e a cópia dos manuscritos. Mas, em comparação à depreciada cultura da Gália do século VII, esse tradicionalismo se apresentou como força progressiva, na medida em que assegurou a sobrevivência da herança clássica da cultura do Ocidente. As palavras do professor de Alcuíno – Aelberto de York –, “que desgraça seria deixar que o conhecimento que fora elaborado pelos sábios da Antiguidade perecesse em nossa geração”, mostram um agudo senso de responsabilidade em relação ao passado, que é a marca do genuíno humanismo, em vez de ser uma adesão cega ao tradicionalismo. O espírito do humanismo cristão encontra expressão nas próprias cartas de Alcuíno a Carlos Magno:

Se as vossas intenções forem levadas adiante, pode ser que uma nova Atenas surja na França, uma Atenas mais justa que a de antanho, pois nossa Atenas, enobrecida pelo ensinamento do Cristo, superará a sabedoria da Academia. A antiga Atenas podia contar apenas com os ensinamentos de Platão para instruí-la, ainda assim, floresceu com as sete artes liberais. Mas nossa Atenas será enriquecida pelos dons sete vezes multiplicados do Espírito Santo e superará toda a dignidade da sabedoria terrestre.¹⁶

¹⁶ Ep. 170.

A nós pode parecer patético, ou mesmo absurdo, que um mero monge como Alcuíno e um rei bárbaro e analfabeto como Carlos Magno pudessem sonhar em construir uma nova Atenas em um mundo que possuía nada mais que os rudimentos de uma civilização e, em breve, seria assolado por uma nova onda de invasões e barbarismos. Não obstante, o ideal desses homens de cultura cristã, que restauraria e preservaria a herança da antiga civilização e da literatura clássicas, nunca foi perdido e, por fim, encontrou, em etapas, sua realização no próprio desenvolvimento da cultura ocidental.

Assim, as realizações do período carolíngio manifestaram um verdadeiro renascimento e foram uma espécie de ponto de partida para a cultura do Ocidente, vista como unidade consciente e organicamente articulada. Os pupilos de Alcuíno, Rábano Mauro, Einhard, Angilberto de São Riquier, Adalardo de Corbie e Amalário de Metz, transmitiram, por sua vez, a mesma tradição a seus pupilos, Servatus Lupus e Walafrid Strabo, discípulos de Rábano Mauro em Fulda, e a Heiric de Auxerre, pupilo de Servatus Lupus em Ferrières. Dessa forma, o renascimento carolíngio foi levado adiante pelos grandes abades carolíngios, cada um dos quais preservou a tradição estabelecida pela Escola do Palácio de Carlos Magno e pelos ensinamentos posteriores de Alcuíno em Tours. Depois do colapso do Império Carolíngio, foram os grandes mosteiros, especialmente aqueles localizados no sul da Alemanha – São Gall, Reichenau e Tegernsee –, que se tornaram ilhas remanescentes de vida intelectual, em meio a uma nova inundação de barbarismo, a qual, mais uma vez, ameaçou submergir a cristandade ocidental. Embora as estruturas monásticas possam parecer, num primeiro momento, mal adaptadas para resistir às sucessivas ondas de destruição material de uma época brutalmente selvagem e belicosa, no longo prazo, elas provaram ser, na verdade, uma instituição com extraordinário poder de recuperação. Noventa e nove – entre cem mosteiros – podiam ser queimados e seus monges massacrados ou dispersos, e ainda assim toda a tradição seria

reconstituída a partir dos únicos sobreviventes. As terras desoladas podiam ser repovoadas por novos contingentes de monges, que reerguiam uma vez mais a tradição, seguindo a mesma regra, cantando a mesma liturgia, lendo os mesmos livros e pensando os mesmos pensamentos de seus predecessores. Por exemplo, o monasticismo e a cultura monástica voltaram à Inglaterra e à Normandia na época de São Dunstan, vindos de Fleury e de Ghent, depois de mais de um século de absoluta destruição. Um século mais tarde, os mosteiros normandos e ingleses estavam novamente entre os líderes da cultura ocidental.

É verdade que houve um limite a esse poder de recuperação. O monasticismo irlandês e escocês nunca mais se recuperou totalmente dos efeitos sofridos durante as invasões *vikings*, e a ruptura na continuidade da tradição monástica anglo-saxônica também não foi completamente restabelecida. Embora o monasticismo fosse altamente resistente aos desastres externos e às inseguranças, ele continuava, não obstante, absolutamente dependente da existência de uma sociedade cristã e de suas instituições temporais. Portanto, para compreendermos as relações entre religião e cultura na Europa ocidental, faz-se também necessário estudar a evolução do grande agente externo da sociedade cristã, a instituição da realeza e sua relação com a Igreja e com a cristandade.

Capítulo 4 | Os Bárbaros e o Reino Cristão

Durante a Idade das Trevas, de 400 a 1000 d.C., a evolução das instituições monárquicas e a ideia de realeza nos dão um dos exemplos históricos mais instrutivos sobre o complexo processo por meio do qual os elementos sociais e religiosos se tornam interligados, durante o movimento de formação de uma cultura. A monarquia cristã, completamente desenvolvida durante a Idade Média, conseguiu formar uma extraordinária uniformidade tipológica que abarcou todo o mundo europeu. Tal realização foi possível graças à fusão de uma série de tradições de origens remotas e arcabouços culturais completamente distintos.

Quando, no século V, as tribos bárbaras se lançaram sobre o Império Romano, esses povos foram arremessados sobre um mundo que sofria um profundo processo de mudança social e religiosa. A clássica tradição mediterrânica de cidadania e magistratura cívica perdeu sua vitalidade diante da concepção oriental de monarquia divina. O imperador romano se transformara em basileu bizantino, uma autoridade reclusa que habitava os recessos intransponíveis do Palácio Sagrado, vigiado e guardado por um exército de eunucos. Todavia, essa tradição de teocracia oriental não se harmonizava com o espírito da nova religião, que, embora tivesse origem no Oriente, ainda retinha, em sua memória, a tradição de séculos de perseguição e resistência passiva aos poderes imperiais.

A tradição cristã era essencialmente dualística, afirmando uma oposição fundamental entre a Igreja e o mundo: o reino de Deus e

o reino de César. Embora essa oposição estivesse enfraquecida no Oriente, em virtude da gradual incorporação da Igreja ortodoxa à ordem monárquica do Império Bizantino, no Ocidente, todavia, ela foi reinterpretada e reforçada pela filosofia da história agostiniana. O livro *Cidade de Deus*, de Santo Agostinho, uma das obras mais influentes na formação da mentalidade da cristandade ocidental, concebe a história humana como uma luta entre dois princípios espirituais dinâmicos que, no transcorrer das eras, se manifestam no conflito incessante entre duas sociedades – a Cidade de Deus e Babilônia, a Cidade da Confusão –, que permanecem eternamente separadas, embora, em nosso mundo, se interpenetrem nas mais variadas formas de associação humana.¹

Ainda assim, apesar de haver esse dualismo religioso subjacente, os cristãos do mundo latino, com exceção de Salviano, demonstraram forte lealdade ao Império Romano, o que perdurou e até mesmo ultrapassou a época de São Gregório, o Grande. Foi, contudo, uma lealdade à tradição e à civilização segundo a ideia de *pax romana* e de *romana fides* – em vez de ser um tipo de lealdade calcado na pessoa e na autoridade do imperador, que se tornara sombrio e remoto. Na prática, os bispos e nobres romanos, como Sidônio Apolinário, Cassiodoro e São Isidoro, não encontraram nenhuma dificuldade em aceitar a autoridade dos reis bárbaros, vendo-os como “poderes ordenados por Deus”, de forma muito semelhante ao que ocorreu aos cristãos do Oriente quando São João Damasceno aceitou a soberania dos califas, ou mesmo quando os bispos sírios reconheceram a autoridade dos reis persas. Devido ao dualismo espiritual, a visão de mundo cristã favorecia uma atitude política realista, que tratava todas as condições e instituições temporais como transitórias e provisórias. O povo cristão era o segundo Israel vivendo em exílio e no cativeiro; os cristãos conseguiam aceitar a opressão e o domínio dos bárbaros

¹ *De Civitate Dei*, I, c. 35.

da mesma forma que os profetas hebreus haviam aceitado o governo dos gentios, vistos como instrumentos inconscientes do propósito divino na história.

Para os próprios bárbaros, no entanto, a monarquia tinha um significado um tanto distinto. Tratava-se da instituição vital por excelência, portadora de um apelo psicológico em relação a tudo o que havia de mais profundo na tradição moral e cultural desses povos. O rei bárbaro não era um déspota como o monarca oriental, tampouco um magistrado como o imperador romano; era um chefe guerreiro que gozava do prestígio e *mana* de sua ancestralidade divina e tradição heroica. Os povos bárbaros não eram menos monárquicos que os aqueus homéricos. Embora eles nunca tenham produzido um Homero, possuíam o mesmo tipo de tradição épica de cunho heroico que souberam preservar por séculos. Esse foi um forte elemento de ligação entre a época das invasões bárbaras e a cultura medieval posterior, da mesma forma que o épico grego conectara o mundo clássico à remota época da Guerra de Troia e da cultura micênica. A relação entre a monarquia dos bárbaros e a monarquia sagrada do basileu bizantino é também análoga àquela entre os reis guerreiros aqueus e o faraó egípcio ou o grande rei dos hititas. Mas, enquanto os detalhes históricos dessa última relação estão perdidos nas brumas dos mitos e das lendas, podemos seguir em detalhes a história da monarquia medieval em ambos os lados de seu *pedigree*.

Os novos reinos bárbaros tinham uma origem dupla. De um lado, herdaram a tradição que os ligava a uma linhagem real sagrada e heroica, como no caso dos *amals*, baltos, asdingues e merovíngios; ao passo que, de outro lado, eles se tornaram aliados e representantes do Império Romano, herdando as tradições político-administrativas de um Estado altamente organizado. Em sua forma mais notável, esse caráter dual se manifestou no caso de Teodorico, o ostrogodo. Teodorico era herdeiro de uma tradição heroica que vinha da raça de Ermanarico (*amals*), o herói do épico medieval de Dietrich de Berna (Verona).

Não obstante, ao mesmo tempo, ele era um homem que recebera uma educação romana, tornando-se um patrono da arte e da literatura romanas, um governante a zelar pela manutenção da lei e do governo romano. Procópio, que não tinha nenhuma simpatia pelos godos, escreveu sobre Teodorico: “A sua forma de governo foi digna de um grande imperador; pois ele manteve a justiça, legislou com destreza, protegeu o país das invasões e deu prova de extraordinária prudência e valor diante de seus súditos”.² Chefes bárbaros desse tipo reconheceram com clareza suficiente que suas tradições nativas de monarquia guerreira não seriam suficientes. Da mesma forma, em seu reinado Ataulfo, o visigodo, declarou que o barbarismo gótico não poderia se submeter ao império da lei, mas sem leis não haveria Estado. Portanto, ele abandonou seu ódio cego a tudo que era romano e decidiu usar seu poder de rei gótico a serviço da civilização para honra e exaltação do nome de Roma.³

No entanto, como no caso dos godos, foram exatamente os povos que mais avançaram na aceitação da alta civilização romana que fracassaram e não sobreviveram. Os reinos ostrogóticos e dos vândalos na Itália e na África do norte foram destruídos por Justiniano, e o reino dos visigodos na Espanha, apesar de sua maior longevidade histórica, foi varrido por Musa ibn Nusair e seu general Tariq em 711-713. Portanto, é para o norte da Europa – ao reino merovíngio entre os rios Reno e Sena, aos reinos anglo-saxões da Grã-Bretanha e aos reinos escandinavos do remoto mundo do Báltico – que devemos olhar a fim de compreender as origens das tradições dos reinos bárbaros, as quais foram herdadas pelos reinos do Ocidente e finalmente incorporadas à ordem da cristandade medieval. Nessas terras podemos discernir com mais acuidade os elementos originais das instituições que escoram as monarquias desse universo. Na Grã-Bretanha, sobretudo,

² Procópio, de Bello Gothico, I, 1.

³ Orósio, viii, 48, 1.

a inicial literatura anglo-saxônica preservou a tradição heroica dos chefes guerreiros do período das migrações e, em data muito posterior, a antiga poesia e saga nórdicas levaram a mesma tradição para o mundo da cultura medieval. Ambas mostram concordâncias notáveis em suas próprias versões das tradições do Norte. A literatura escandinava derivada da sociedade aristocrática sem reis da Islândia medieval não se preocupou menos com o ideal heroico de realeza que vemos nos épicos anglo-saxões produzidos pelo trabalho dos poetas de corte, ou seja, dependentes de algum patrono real ou principesco.⁴

Em comparação aos novos reinos bárbaros que haviam emergido sobre uma civilizada base romana, as antigas monarquias bárbaras do Norte constituíam, sobretudo, uma instituição social e religiosa. Fundamentalmente, o rei não era governante ou legislador, mas o chefe e o representante simbólico de seu povo.

É realmente difícil para nós, hoje em dia, entrar no espírito dessa antiga organização política germânica, que é representada, por exemplo, nas leis mais remotas, como aquelas de Kent; especialmente na medida em que essas leis foram submetidas, em grande parte, a uma extensa revisão cristã ou à modernização, deixando para trás toda uma tradição legal que não mais conhecemos. Ficamos com a impressão de uma complexa e estratificada sociedade, mas que era bastante distinta das hierarquias feudais ou de classe com as quais estamos mais familiarizados.

Como o professor Jolliffe demonstrou tão bem em seu *Constitutional History of Medieval England* [História Constitucional da Inglaterra Medieval],⁵ esse arcaico reino tribal derivava sua estabilidade

⁴ Todavia, é verdade que, desde o início, os poetas e contadores de saga islandeses ofereceram seus serviços aos reis dinamarqueses e noruegueses, de modo que a literatura islandesa também foi diretamente influenciada por padrões reais e pela tradição da poesia de corte.

⁵ J. E. A. Jolliffe, *Constitutional History of Medieval England* (1937); p. 44-47. Cf. também seu trabalho anterior, *Pre-feudal England: the Jutes* (1933).

não do poder e da autoridade de um governante, mas de sua própria gravidade específica e com base em uma complexa rede de relações familiares e de *status* herdado, que mantinham o povo agregado em uma comunidade cuja estrutura era consagrada pela religião e pela tradição sagrada. O rei era o centro natural no qual todas essas tradições e lealdades se concentravam. Ele era a expressão concreta da vida da nação e da vida da terra. Era o representante do povo perante os deuses, o sumo sacerdote a presidir os sacrifícios e encarnar os deuses para o povo, em decorrência de sua ancestralidade divina e devido ao prestígio sagrado de seu sangue e de seu cargo.

Todavia, é quase desnecessário dizer que o povo ou a comunidade dos quais estamos falando não constituem uma nação no sentido moderno do termo. Reis e reinos eram tão abundantes no norte pagão quanto no mundo homérico ou mesmo na antiga Canaã. Os versos rúnicos de *Rök Stone* na Suécia falam de “vinte reis com quatro nomes, filhos de quatro irmãos que por quatro invernos habitaram Seeland”; mesmo em tempos históricos, no início do século XI, a província norueguesa de Uppland foi subdividida em cinco reinos diferentes. A consolidação dos grandes reinos, sobretudo aquele dos francos, foi consequência das invasões e conquistas; mas, proporcionalmente, à medida que esses reinos cresciam em tamanho, começaram a perder seus laços “nacionais” com o povo e as ligações como a primitiva tradição de realeza racial. Esses elementos sobreviveram mais integralmente no norte escandinavo, que ficara mais preservado de influências estrangeiras. Especialmente na Suécia, a monarquia preservou seu arcaico caráter religioso até o século XII; e a instituição da realeza permaneceu inseparavelmente relacionada ao grande santuário de Yngvi-Frey na antiga Upsala, onde o rei era ao mesmo tempo o sumo sacerdote e a manifestação humana daquele poder divino. É a partir dessa tradição sueca que aferimos, pelas fontes norueguesas e islandesas, a mais ampla evidência do papel sagrado dos reis, cuja principal função seria oferecer sacrifício em nome do povo, a fim

de obter boas colheitas e vitória nas batalhas. Contudo ele próprio estava sujeito a ser sacrificado, caso suas oferendas provassem ser inaceitáveis para os deuses.

As circunstâncias históricas da Inglaterra anglo-saxônica a levaram a um meio-termo entre esses dois desenvolvimentos. Seus reinos foram a criação de grandes chefes guerreiros, todos os quais alegavam ter antepassados divinos, embora poucos fossem os representantes diretos de uma conhecida dinastia continental, exceto a casa real da Mércia, que descendia de Offa da Anglia, um dos heróis das antigas tradições épicas e governante dos anglos continentais. Mas, diferentemente de outros Estados bárbaros que haviam se estabelecido em solo romano, os reinos anglo-saxões não tinham se apropriado das tradições políticas romanas. Eles permaneceram social e espiritualmente ligados aos reinos bárbaros do Norte. Mesmo em uma época posterior, a literatura deles nos mostra o quão profundamente suas tradições estavam enraizadas no mundo das culturas do norte escandinavo – as terras dos dinamarqueses, dos geatas e dos frísios. O grande enterro em embarcação de um rei da Anglia Oriental, do início do século VII, descoberto no rio Deben, em Suffolk, nos dá um notável contorno sobre esse mundo de grandes chefes guerreiros, “Saqueadores de Cidades” e “Guardadores dos Tesouros dos Heróis”, sobre os quais lemos em *Beowulf*⁶ e *Widsith*.

A chegada do cristianismo a esse mundo homérico produziu, inevitavelmente, uma revolução tanto social quanto religiosa. O rei Raedwald tentou reconciliar o antigo e o novo mundo ao manter os sacrifícios no mesmo templo que dedicara ao culto cristão, mas tais arranjos foram raros. Desde o tempo de Santo Agostinho de Cantuária, as famílias reais foram os alvos principais das atividades missionárias e as cortes reais foram o centro a partir do qual a conversão da Inglaterra foi realizada. Apesar de seu pequeno poder político, o rei era a pedra angular da estrutura social, e sua conversão ao

⁶ Cf. o enterro em embarcação do rei Scyld em *Beowulf*, p. 34-35.

cristianismo manifestava o símbolo e o compromisso da conversão de seu povo. Assim, ao se fundir com a cristandade, embora a realeza tenha perdido suas prerrogativas divinas e muito de suas tradicionais associações mágicas com as boas colheitas e com a vitória na guerra, ela ganhou um novo prestígio por meio de sua associação com a Igreja, a partir da qual começou a adquirir gradualmente uma nova forma de sacralidade. O culto a Santo Osvaldo, o Mártir, o segundo rei cristão da Nortúmbria, e de muitas outras figuras menores, nas casas da nobreza, como São Oswin e Santa Hilda, São Sigeberto, da Anglia Oriental, São Sebbi, Santa Etelburga, Santa Sexburga e Santa Edite, de Essex, conferiu, à realeza anglo-saxônica, um substituto cristão para a antiga ancestralidade divina da tradição pagã.

Ainda assim, pode-se questionar se tais ganhos não foram esvaziados com a perda do *ethos* heroico da realeza pagã. Na maioria das vezes, os santos reais da Inglaterra anglo-saxônica foram derrotados, em batalha, pelos pagãos, como Santo Osvaldo e São Edwin, ou foram homens que abriram mão de suas coroas para se tornarem monges, como no caso de São Sebbi, do qual se dizia que deveria ter sido bispo em vez de rei. Era realmente difícil para os guerreiros bárbaros aceitarem a ética cristã de renúncia e perdão em seus chefes, que, até então, tinham sido a expressão encarnada de seu orgulho de sangue, como vemos na história de São Beda sobre o rei Sigeberto de Essex, que foi morto “pois quis poupar seus inimigos e perdoar os erros que tinham cometido”. Além do mais, o próprio Beda esteve consciente dos perigos que surgiriam com o enfraquecimento das ligações de lealdade pessoal e das virtudes militares, um processo que acompanhava o desenvolvimento da nova cultura cristã, como ele mostra nas últimas frases de sua história e na epístola ao arcebispo Egberto de York, onde ele critica o abuso de dotes monásticos como ameaça à segurança militar da Nortúmbria.

Um enfraquecimento semelhante da realeza e da ordem social ocorreu em todos os reinos bárbaros do Ocidente, como resultado da

transição da cultura pagã à cultura cristã. Temos um exemplo notável desse processo no reino visigótico da Espanha, de muitas formas o mais avançado e poderoso desses reinos. Desde que os visigodos deixaram de ser arianos e aceitaram o catolicismo como religião oficial, em 589, as relações entre Igreja e Estado se tornaram tão próximas que as duas entidades passaram a formar praticamente um único organismo, governado pelo rei e pelos grandes concílios de Toledo, que funcionavam tanto como assembleias legislativas como sínodos eclesiásticos. Embora a Igreja estivesse intimamente associada à monarquia e usasse todos os seus recursos para apoiar o poder real e anatematizar sedições e rebeliões, ela sempre se viu impotente para prevenir aquilo que um homem da época chamou de “o detestável hábito espanhol de assassinar seus reis”. A história da Espanha visigótica, depois da extinção da antiga dinastia real, em 531, exibe uma longa série de rebeliões, assassinatos e golpes palacianos. Pode ser que as novas sanções religiosas não fossem fortes o suficiente para compensar a perda instintiva de lealdade pagã à antiga linhagem sagrada dos reis baltos, que chegou ao seu término em 531. De qualquer forma, embora a aliança entre a Igreja e a monarquia tenha produzido uma fusão caracteristicamente espanhola entre religião e política e um notável código de legislação eclesiástica e civil, ela fracassou em superar a indisciplina e a desunião social, o que provou ser fatal à sobrevivência da Espanha cristã.

Sem dúvida, os mesmos elementos de fraqueza existiam no reino franco, que, nas palavras bem conhecidas de Fustel de Coulanges, “foi um regime despótico, recheado de assassinatos”. De fato, a história da dinastia merovíngia apresenta um quadro ainda mais sombrio de um mundo sem lei, onde o crime e a pura selvageria se impuseram de uma forma mais explícita que a de qualquer outro reino bárbaro da época. Não obstante, apesar disso, os francos permaneceram leais por séculos à família de Clóvis, quando não aos seus representantes individuais, ao menos pelo bem do sagrado sangue real. Esse conservadorismo

permitiu ao Estado franco manter sua continuidade durante o crucial período formador, no qual os conquistadores e os conquistados se fundiram em uma nova unidade social. O processo de assimilação foi favorecido por dois fatores importantes. Em primeiro lugar, não havia nenhuma barreira religiosa entre os francos e seus súditos galo-romanos, uma vez que os francos não eram arianos como os godos, vândalos e lombardos, mas tinham se tornado católicos no reinado de Clóvis (496). Em segundo lugar, diferentemente dos godos, eles não se encontravam isolados em meio a uma população estrangeira, mas permaneceram em contato com outros povos germânicos, de modo que puderam estender os seus domínios a leste, durante o século VI, alcançando a Turíngia e a Bavária, como também ampliaram seus domínios ao sul, integrando a Burgúndia e a Aquitânia.

O resultado foi que o reino dos francos se tornou o centro em direção ao qual todas as forças vivas da cultura ocidental passaram a convergir: o lugar de encontro dos elementos latinos e germânicos, entre influências mediterrânicas e atlânticas. Na “França”, como podemos agora chamar esse espaço, monges irlandeses e anglo-saxões se encontraram com pares franceses e espanhóis, e comerciantes da Síria se encontravam com os mercadores frísios que comerciavam com a Inglaterra e com o Báltico. A monarquia franca era a única instituição política capaz de fornecer um princípio de organização para esse desenvolvimento. Todavia, ela revelou ser incapaz de assumir um papel de liderança cultural, até que todo o seu caráter e propósito espiritual fossem drasticamente transformados.

Logo, a revolução interna que substituiu a antiga família real pela de Carlos Martelo e Pepino significou muito mais que uma mera reconfiguração dinástica. Representou o nascimento de um novo ideal de realeza e uma nova concepção sobre a natureza do Estado franco. Embora fossem reis decadentes e impotentes, a tradição de lealdade aos merovíngios era muito forte para ser descartada por meios puramente políticos. Foi somente após a aprovação do papa Zacarias que

Pepino se sentiu autorizado a substituir a antiga dinastia, aceitando a coroa real durante um solene ato de consagração religiosa executado por São Bonifácio em Soissons em 751.

Entre os francos, essa foi uma primeira introdução do cerimonial religioso em que o rei foi coroado e ungido pela Igreja. A importância desse novo ritual foi acentuada em sua reedição, três anos mais tarde, nas mãos do próprio papa, durante sua visita a Pepino. Nessa ocasião, o papa buscava a ajuda do rei franco contra os lombardos. Daí em diante, esse ritual se tornou um elemento característico da realeza ocidental, de modo que o crisma ou óleo de consagração era considerado capaz de conferir um novo caráter sagrado à pessoa do governante.⁷ Há muita discussão entre os historiadores em relação às origens desse cerimonial. Ele já vigorava na Espanha visigótica do século VII, quando a realeza era excepcionalmente dependente do apoio da Igreja. É provável que fosse praticado ainda mais cedo entre os povos celtas, dos quais, sem dúvida, foi transmitido aos anglo-saxões. Mas não resta dúvida de que sua origem primeira é encontrada no Antigo Testamento, onde expressa o princípio teocrático de dependência do poder secular diante do poder espiritual do profeta, como vemos no caso de Samuel ungindo Davi, no lugar de Saul, assim como na história ainda mais dramática da missão de Eliseu para ungir Jehu como rei que destruiria a casa de Ahab. Em ambos os casos, o profeta, como representante de Deus, intervém a fim de alterar o curso da história, transferindo a realeza para uma nova linhagem; restam poucas dúvidas de que esses precedentes habitavam a mente e o coração do papa, de São Bonifácio e dos conselheiros do rei Pepino quando o novo ritual foi introduzido.

Assim, desde o começo, a nova monarquia esteve associada à Igreja e foi vista como organismo divinamente designado da cristandade. Sem

⁷ Cf. as palavras do ritual alemão do século X: "Neste dia, pela graça de Deus, tornastes-vos outro homem, pelo rito da unção podeis compartilhar Sua divindade".

dúvida, Carlos Martelo e seu filho Pepino, “*le petit poïngeur*”, eram rudes e ferozes guerreiros, que não “levantavam a espada em vão”. De fato, esses homens se apropriaram da riqueza da Igreja e das terras dos monastérios para criar feudos ou “benefícios” para seus guerreiros. Mas essa secularização das propriedades eclesiásticas ocorreu no exato momento em que São Beda criticava a multiplicação excessiva das fundações monásticas como causa da fraqueza militar da Nortúmbria. É possível que a impiedosa exploração de Carlos Martelo não tenha sido, como um todo, uma desgraça para a Igreja dos francos.

De qualquer modo, não resta dúvida de que a casa carolíngia, como um todo, tornou-se tradicionalmente aliada ao partido da reforma eclesiástica. São Bonifácio, o mais nobre representante desse partido, admitiu que sem o apoio de Carlos Martelo seu trabalho missionário teria sido impossível. Mas foi com os filhos de Carlos, Pepino e Carlomano, que os carolíngios se tornaram mais completamente identificados com o movimento de reforma e deram apoio a São Bonifácio, não apenas em suas atividades missionárias, mas em sua reforma na Igreja dos francos, que foi implementada ao longo de uma série de grandes concílios que acompanharam a inauguração formal da monarquia carolíngia em 751.

Nesse trabalho, o agente primário foi o apóstolo da Alemanha em pessoa, que, além de toda a sua vocação ascética, possuía um talento extraordinário para a construção e organização. Esse homem encontrou um aliado de valor inestimável em Carlomano, o mais religioso de todos os carolíngios e responsável pela convocação do primeiro concílio da Igreja franca, reunido depois de um intervalo de oitenta anos. Esse concílio praticamente encerrou a anarquia eclesiástica que caracterizara o período final da dinastia merovíngia.

Entretanto, o programa de reforma de São Bonifácio não foi completamente realizado. Ele esperava usar o seu poder como legado da Santa Sé para restaurar a completa ordem hierárquica dos bispos metropolitanos e dos próprios arcebispos, os quais seriam investidos pelo

papa com *opallium* [pálio], a marca de sua autoridade delegada. Mas tanto a resistência imposta por um episcopado profundamente secularizado quanto o exercício da autoridade tradicional do poder secular tornaram uma reforma dessas proporções impossível. O patrono de São Bonifácio, Carlomano, o governante da Alemanha e do noroeste da França, renunciou ao seu poder em 747 e tornou-se monge, primeiro em Monte Sorate e depois em Monte Cassino. Pepino, que agora reunia em si todo o reino franco e juntava forças para a conquista da Aquitânia, não era um homem que aceitaria uma diminuição de sua autoridade, embora estivesse disposto a usar o seu poder de forma esclarecida para levar adiante o trabalho da reforma. Portanto, em vez de trazer a Igreja franca sob a jurisdição imediata de Roma, os reformadores se viram obrigados a buscar uma solução alternativa, uma parceria entre a monarquia franca e o papado.

São Bonifácio aceitou essa solução desde que ele presidisse a cerimônia que consagraria a nova monarquia. A partir desse ponto, ele recusou outros assuntos da Igreja franca, retirando-se para o mosteiro que fundara em Fulda, que se tornaria forte centro de atividade missionária na Alemanha central. Logo depois voltou à Frísia, o ponto de partida de suas atividades missionárias, onde ofereceu sua vida como coroamento de seu apostolado (754). Um de seus últimos atos foi escrever para São Fulrad de Saint Denis, conselheiro pessoal do rei Pepino, em nome de seus missionários e monges,

quase todos estrangeiros; alguns deles padres estacionados em diversos lugares para ministrar para a Igreja e para o povo; alguns monges alocados em nossas celas para ensinar as letras às crianças; alguns idosos que há muito tempo trabalham e vivem comigo. Estou ansioso com os progressos é que depois de minha morte eles possam usufruir de vosso conselho e proteção real, que eles não sejam dispersos como ovelhas sem um pastor e que os povos que habitam as terras pagãs não percam a lei de Cristo.⁸

⁸ S. Bonifatii et Juli, Ep. 93, ed. Dümmler M.G.H.

De fato, seu discípulo, São Lull, que o sucedeu como arcebispo de Mogúncia, esteve distante dos homens que controlavam os destinos do reino franco. Alguns anos mais tarde ele se queixava a um arcebispo inglês (Etelberto de York), dizendo que “a Igreja se encontra diariamente oprimida e assediada porque novos príncipes decidem seguir novas formas e criam novas leis segundo seus desejos” – *quia moderni principes novos mores novosque leges secundum sua desideria condunt*.⁹ Dessa forma, apesar de toda a influência de São Bonifácio e dos missionários anglo-saxões sobre a política de reforma dos carolíngios, eles não foram os responsáveis pelas decisões vitais que transformaram o caráter da monarquia franca. Tal passo decisivo foi dado pelo papado e pelos conselheiros de Pepino e de seu sucessor, Carlos Magno – homens como São Fulrad de Saint Denis, São Crodegang de Metz e Wilichair de Sens. Os apelos dos papas Estevão II e Paulo I ao rei Pepino e de Adriano I a Carlos Magno criaram um novo laço político entre o papado e a monarquia franca, o que, em última instância, ocasionou a destruição do reino Lombardo, a abolição da soberania bizantina sobre Roma e Ravena e o reconhecimento do rei dos francos como patrono e protetor da Santa Sé. Em retorno, o papa aceitou o controle da monarquia carolíngia sobre a propriedade e o pessoal da Igreja. Por conseguinte, foi preparado o caminho para o estabelecimento do novo império do Ocidente, que deu forma constitucional e consagração ritual à nova relação entre o papado e o reino franco.

Esse novo império foi uma instituição essencialmente teocrática. Ele expressou tanto a nova concepção de cristandade como máxima unidade social quanto o caráter sagrado do governante como chefe divinamente designado do povo cristão. As expressões tradicionais que transmitiam a natureza sagrada ou numinosa desse poder imperial – *sacrum imperium*, *sancta majestas*, *divus Augustus*, assim por

⁹ Idem. Ep. 125.

diante, e que tinham sido preservadas no Império Bizantino – adquiriram um novo significado no Ocidente, pois, como podemos ver na correspondência de Alcuíno,¹⁰ a concepção de missão teocrática da monarquia franca precedia o título imperial de Carlos e foi, psicologicamente, sua causa em vez de sua consequência. Na verdade, a fusão entre os poderes temporal e espiritual foi muito mais completa no Estado carolíngio do que fora nos reinos bárbaros cristãos, ou mesmo no Império Bizantino. A legislação de Carlos Magno, que teve importância capital para o desenvolvimento da cultura do Ocidente, é a suprema expressão dessa concepção teocrática de autoridade. Nela vemos uma união Igreja-Estado que cobre cada aspecto da vida comum do povo cristão: da economia à política, abarcando liturgia, educação, alta cultura e pregação. Da mesma forma, a administração do Estado carolíngio foi igualmente unitária, uma vez que o bispo, não menos que o conde, era designado e controlado pelo imperador e agia, com o conde, como representante associado à autoridade imperial. Assim, também, os *missi*, delegados imperiais que realizavam visitas periódicas de inspeção pelas províncias, eram sempre compostos de membros leigos e eclesiásticos em número igual – geralmente um conde e um bispo ou abade. A imensa expansão do Estado carolíngio em decorrência da conquista da Saxônia e da Hungria, além da conquista da marca da Espanha e anexação da Itália, Bavária e Frísia, deixou à religião cristã o papel de atuar como o único laço real de união entre os diferentes povos e as linguagens do Império. Não foi como príncipes dos francos, mas como governantes e líderes de todo o povo cristão que Carlos e seu sucessor, Luís, o Piedoso, governaram seus domínios.

Da mesma forma que seu pai e seu avô, o próprio Carlos fora um poderoso guerreiro diante do Senhor. Sua espada, em vez de sua

¹⁰ Cf. especialmente Epístola 174, na qual Alcuíno discorre sobre os três poderes supremos do mundo: o papado romano, o Império Romano e o reino franco.

prerrogativa religiosa, criou o novo império. No entanto, ele foi inspirado de forma ainda mais abrangente que seus predecessores pelos ideais dos monges e dos sábios das leis que reuniu em sua corte, de onde recrutava seus conselheiros, ministros e oficiais.

Já falei sobre esse aspecto do legado de Carlos Magno – a promoção da educação e da literatura e os abrangentes planos de reforma eclesiástica e litúrgica, os quais tanto fizeram para aumentar a unidade cultural da Europa ocidental. Além de gerar resultados culturais, a legislação carolíngia marcou a emergência de uma nova consciência social na cristandade ocidental. Até então, a legislação dos reinos do ocidente assumira a forma de apêndice cristão aos antigos códigos tribais dos bárbaros. Agora, pela primeira vez, um completo rompimento com o passado era realizado, e a cristandade decretava suas próprias leis, compreendendo todo o campo de atividade social tanto da Igreja quanto do Estado. Assim, todas as referências começaram a se submeter ao padrão único do *ethos* cristão. Em grande parte, isso não foi inspirado por precedentes germânicos ou romanos. Os imperadores carolíngios foram tomados, sobretudo, pelo espírito dos reis e juízes do Antigo Testamento, declarando a lei de Deus ao povo de Deus. Na carta que Cataulfo dirige a Carlos, no início de seu reinado, o remetente fala do rei como representante terreno de Deus, aconselhando Carlos a usar o Livro da Divina Lei como seu manual de governo, segundo o preceito em Deuteronômio 17,18-20, que diz ao rei que faça uma cópia da lei com base nos livros dos sacerdotes, mantendo-a sempre consigo e lendo-a constantemente, de forma que ele possa temer o Senhor e assegurar as suas leis, para que seu coração não fique tomado de soberba e para que não se desvie dos mandamentos para a esquerda ou para a direita.

Dessa forma, também, Alcuíno escreve repetidamente a Carlos, colocando-o como um segundo Davi, o líder escolhido do povo de Deus. Um rei que não é somente o guardião das fronteiras da cristandade contra o bárbaro pagão, mas o condutor e protetor da própria

Igreja, a guardar a fé católica contra a heresia e os erros teológicos. Seria um equívoco considerar essas elocuções meras lisonjas de corte ou prova de que a Igreja se tornara completamente subordinada aos interesses políticos e à supremacia do Estado. Em vez disso, o que elas de fato mostram é uma concepção unitária de comunidade cristã, na qual a distinção entre Igreja e Estado (tão óbvia aos juristas modernos e teóricos em política) perdera importância e se tornara difusa. Isso fica atestado de maneira bastante clara na passagem onde Jonas de Orléans inicia seu tratado sobre a função real – *De Institutione Regia* – no reinado de Luís, o Piedoso. “Todos os fiéis devem saber”, ele escreve, “que a Igreja universal é o corpo de Cristo. Nesse corpo há duas figuras que se destacam como supremas – o sacerdote e o rei” – *in ea duae principaliter existant eximie personae, sacerdotalis videlicet et regalis*. Mas, acima de tudo, foi no próprio ritual de coroação que a nova realeza cristã carolíngia alcançou sua expressão clássica, transmitida, por um lado, ao reino franco do Ocidente e ao reino anglo-saxônico e, por outro, aos reinos francos do leste e ao império medieval.¹¹

É desnecessário entrar em mais detalhes, uma vez que ainda preservamos esse ritual, sem grandes alterações, no cerimonial britânico de coroação. A progressão desse cerimonial nos conduz de volta, sem grandes lacunas, às origens carolíngias. Esse é um dos exemplos mais notáveis de continuidade do desenvolvimento do Ocidente, uma vez que, nesse caso, não se trata de uma questão de influência inconsciente ou de um vestígio residual de uma tradição antiga no costume popular, mas trata-se de um solene ato público que detém um lugar central na ordem política de um grande Estado moderno. Todo o elaborado simbolismo ritual a compor esse cerimonial tem sua origem na antiga concepção de realeza como figura sagrada, o líder da sociedade cristã a se colocar entre Deus e o povo, em laços recíprocos de

¹¹ Trata-se, certamente, do Sacro Império Romano Germânico. (N. T.)

lealdade e fidelidade. O carisma real – e a graça conferida pela unção do rei – era manifestado e justificado somente na medida em que esse rei se apresentasse como servo de Deus, guardião da justiça e protetor dos direitos de seu povo. O povo se comprometia a obedecer a seu rei, mas o rei não estava menos comprometido a manter seu juramento, que o tornava um ministro de Deus, assim como um soberano.

Logo, no ritual de coroação, temos uma espécie de constitucionalismo teocrático implícito, gradualmente elaborado no transcorrer da evolução do Estado medieval. Tanto o sacerdote quanto o rei eram membros e ministros da mesma sociedade cristã; ambos eram tidos como igualmente consagrados por Deus para seus cargos, um para ensinar e oferecer sacrifício, o outro para governar e julgar. Por toda a Idade Média, houve uma contínua e crescente tensão entre essas duas autoridades, uma polaridade que frequentemente se elevou a níveis explosivos de conflito. Todavia, ambas eram consideradas servidoras da mesma sociedade e ninguém questionava o fato de cada uma delas possuir um caráter sagrado, embora houvesse grandes diferenças de opinião sobre como deveriam se relacionar entre si e quais seriam as determinações de suas respectivas funções e prerrogativas. A posição assegurada pela excepcional realização de Carlos Magno foi rapidamente minada e desintegrada pela fraqueza de seu sucessor, de modo que o sentido de unidade da sociedade cristã – fonte da autoridade única de que gozava Carlos Magno – foi responsável pelo julgamento formal e pela deposição de Luís, o Piedoso, pelos bispos (834), vistos como representantes máximos da autoridade divina. No transcorrer do período medieval, o direito divino do rei ungido foi contrabalançado por seu caráter condicional e revogável; isso não se deu como mera concessão à teoria teológica, mas foi determinado pela real autoridade da Igreja. Aqui, mais uma vez, a influência da tradição teocrática do Antigo Testamento foi determinante. Tanto as monarquias medievais quanto o império medieval possuíam um caráter teocrático, mas de modo bastante distinto daquele do Império

Bizantino ou das monarquias absolutistas da Europa pós-Renascença e pós-Reforma. Não obstante, mesmo nesses períodos posteriores não é difícil encontrar exemplos da visão mais antiga da natureza essencialmente limitada e dependente do direito divino. No transcorrer de todos esses períodos, tanto na Europa católica quanto na protestante, houve grande corpo de opinião a reconhecer o direito divino dos reis, mas sem admitir que isso envolveria algum princípio de obediência passiva. Portanto, existe, de fato, uma real conexão histórica entre a ideia moderna de monarquia constitucional e a tradição medieval de realeza.

Capítulo 5 | A Segunda Devastação e a Conversão do Norte

O Império Carolíngio foi uma tentativa de realizar um vasto programa de reconstrução cultural e social a partir de exíguas forças e condições materiais técnicas. Contudo, diante das adversas condições do século IX, o aspecto mais notável não foi o fracasso material e político do projeto, mas a sobrevivência de seu ideal cristão de unidade.

Em 814, depois da morte de seu fundador, o Império se viu envolvido em ondas crescentes de dificuldades e desastres, contra as quais imperadores e bispos mantiveram uma luta heroica, porém ineficaz. Não foi apenas o caso de um projeto que sentia a ausência do gênio de seu fundador, Carlos Magno, não mais podendo impedir a eclosão da contradição fundamental do Império: a tradição tribal dos francos e sua monarquia patrimonial em choque com o ideal especificamente carolíngio de formar um Estado-Igreja cristão universal. A crise foi deflagrada ainda mais pelo fato de a cristandade do Ocidente ter ficado exposta a uma nova tempestade de invasões bárbaras, ainda mais destrutivas que aquelas do século V, que assolaram o Ocidente por um século e meio. O Império Carolíngio não era somente mais fraco e menor que o mundo romano, mas suas fronteiras eram mais vulneráveis e expostas a ataques que agora vinham de todos os lados: piratas escandinavos do norte, salteadores sarracenos do Mediterrâneo ocidental e uma nova horda vinda das estepes asiáticas – os magiares – cujos ataques se estenderam desde o baixo Danúbio, passando por toda a **Europa central**, até o norte da Itália. Dessa forma, por volta do

século X, a cristandade ocidental se via cercada por uma crescente enxurrada de devastações e ondas de barbarismo; a liderança da cultura ocidental passara à Espanha islâmica, que se encontrava, na época, no auge de sua prosperidade sob o califado independente de Córdoba.

Até então centros da cultura do Ocidente, os mosteiros ficaram particularmente expostos aos ataques bárbaros, e a ameaça sobre a civilização cristã tornou-se ainda mais séria por causa disso. Muito antes de o Império Carolíngio se encontrar seriamente ameaçado, os grandes centros monásticos da Nortúmbria e da cultura celta foram destruídos – Lindisfarne em 793, Jarrow em 794 e Iona em 802 e 806. Logo em seguida, os mosteiros da Irlanda também foram devastados ano a ano, até que, por volta de 830, um poderoso reino escandinavo foi estabelecido na costa leste da Irlanda, tornando-se base para futuros ataques sobre a Grã-Bretanha e sobre a costa atlântica da França e da Espanha. Assim, o movimento de destruição seguiu o mesmo caminho que os missionários irlandeses e anglo-saxões haviam trilhado e que tanto contribuíra para a formação da cultura carolíngia. Uma vez que as fundações monásticas tinham sido o elemento característico do movimento civilizador mais antigo, agora, por sua vez, a destruição dos monastérios não caracterizaria em menor grau o movimento inverso: a irrupção de novas ondas de barbarismo. O choque foi tão violento que as culturas monásticas da Irlanda e da Nortúmbria nunca mais se recuperaram completamente desse assalto. Mesmo dentro do Império Carolíngio, tamanha investida causou grande revés ao movimento monástico, determinando efeitos abrangentes sobre a religião e a cultura.

Todavia, a maior ameaça à cristandade ocidental não veio de ataques esporádicos, mas de uma maciça e organizada invasão proveniente da Dinamarca que atravessou a Frísia e chegou ao sul da Inglaterra. Esse perigo ficara contido por meio século devido à ação conjunta da diplomacia carolíngia e de atividades missionárias. De fato, foi durante o reinado de Luís, o Piedoso, sucessor de Carlos

Magno, que o cristianismo penetrou pela primeira vez na Escandinávia pelas mãos de Santo Anskar, o primeiro arcebispo da nova sé de Hamburgo, formada em 831. Foi somente após a queda de Luís, o Piedoso, depois da deflagração de uma guerra civil entre seus filhos, que os ataques sobre os reinos carolíngios se tornaram bem mais sérios. Em 845, o rei dinamarquês subiu o Rio Weser e destruiu Hamburgo, o posto mais ao norte da civilização cristã; no mesmo ano Paris foi saqueada, e Carlos, o Calvo, pagou pesado resgate aos dinamarqueses. Enquanto isso, na região do Mediterrâneo, Roma era saqueada pelos sarracenos, que pilharam os túmulos dos apóstolos – um duro golpe no próprio centro sagrado da cristandade ocidental.

No entanto, tamanhos desastres foram apenas o prelúdio. O maciço ataque sobre o Ocidente começou por volta de 850 e se estendeu, sem interrupção, pelos cinquenta anos seguintes. Durante esse período, o movimento não mais se caracterizou por isolados ataques piratas, mas tratou-se de uma invasão habilmente planejada por exércitos profissionais altamente organizados, que se dedicaram à conquista e à colonização. Ano após ano, essas forças estabeleciam seus quartéis de inverno em posições estratégicas na costa do Atlântico e na região do Canal da Mancha, de onde lançavam suas campanhas anuais sobre a Frísia, o leste da Inglaterra e o oeste da França. De 855 a 862, esses contingentes se fixaram ao longo dos rios Loire e do baixo Sena. Em 865, teve início o ataque principal sobre a Inglaterra, levando à rápida conquista e colonização da Nortúmbria e da Mércia; houve, porém, uma longa e duríssima luta contra o reino de Wessex (871-78), em que a obstinada resistência do rei Alfredo acabou prevalecendo. Todavia, em 879, ocorreu um assalto ainda mais formidável sobre todos os territórios carolíngios do Ocidente, compreendendo a imensa faixa entre o Rio Elba e o Rio Garona. No dia da Candelária (880), o exército carolíngio do norte, liderado por Bruno, duque da Saxônia, foi esmagado pelos dinamarqueses, em uma **grande** batalha na neve, próxima a Ebersdorf, no santuário

de Luneburgo. Nem tudo estava perdido, e os dois jovens reis da Alemanha e da França Ocidental conseguiram sucessos temporários em Saucourt e Thiméon; mas ambos morreram logo depois, e Carlos, o Gordo, que temporariamente reuniu todos os reinos carolíngios, provou ser completamente incapaz de lidar com a situação. O grande exército invasor, que veio da Inglaterra se estabeleceu no coração do Império Carolíngio e começou a devastar, metodicamente, as terras entre os rios Reno e Sena, incendiando Colônia, Tréves e Metz e saqueando o palácio imperial e a tumba de Carlos Magno em Aachen. Em 882, esse exército se encontrava em Condé, no Rio Scheldt; em 883, estava em Amiens; e, entre 885 e 886, concentrou seus esforços no cerco a Paris, onde as forças da cristandade fizeram uma última e desesperada resistência.

O cronista de São Vedasto nos informa sobre esses anos sombrios:

Os homens do norte não cessam de matar e escravizar o povo cristão. Destroem as igrejas e queimam as cidades. Em toda parte, nada resta, exceto cadáveres – clérigos e leigos, nobres e homens comuns, mulheres e crianças. Não há cidade ou lugar onde o chão não esteja coberto de cadáveres. Vivemos em estado de extrema aflição, diante desse espetáculo macabro de destruição do povo cristão.¹

Esses foram os anos que testemunharam o colapso final do Império Carolíngio. O fracasso dessa última tentativa de reunir as forças conjuntas do Ocidente em torno de um único representante, da casa de Carlos Magno, foi seguido de um novo alinhamento de poder em torno dos líderes locais de resistência – Eudes, o conde de Paris, na França, Arnulfo na Alemanha, Rudolfo na Burgúndia e Guy de Espoleto na Itália. Esses novos reis obtinham sua autoridade, exclusivamente, de sua liderança militar e de sua capacidade de proteger seu país das incursões dos guerreiros bárbaros. Os novos líderes tiveram êxitos significativos, a vitória de Eudes em

¹ Annal.Vedast.Ann. 884.

Montfaucon, em 888, e o êxito ainda mais importante de Arnulfo, em 891, quando ele se lançou furiosamente sobre o acampamento central dos exércitos *vikings* em Louvain; esses acontecimentos marcaram uma virada na guerra. Os *vikings* uma vez mais direcionaram suas forças contra o rei Alfredo, na grande invasão de 892-896, tão bem descrita na crônica anglo-saxônica e da qual Wessex finalmente emergiu – combalida, mas invencível. Muitos outros sofrimentos aguardavam o Ocidente, e o grosso da invasão dos magiares ainda estava por vir; porém o furor da tempestade passara, e a sobrevivência da cristandade fora assegurada.

Dediquei certa atenção a esses eventos porque eles foram tremendamente decisivos para a história do Ocidente. Nunca houve uma guerra que ameaçasse tão diretamente a existência da cristandade ocidental; de fato, essa resistência cristã tem mais direito de receber o nome de cruzada que as próprias Cruzadas.² A resistência obstinada aos ataques *vikings* forçou a incipiente ordem da cristandade ocidental a um terrível teste, cuja dureza e seriedade descartou tudo aquilo que era fraco e supérfluo, deixando apenas os elementos mais fortes e resistentes, habituados à insegurança e à violência. Esses anos testemunharam a completa destruição da cultura monástica da Nortúmbria e da Anglia Oriental que produziram ricos frutos no século anterior. Foram anos que marcaram o término da grande era da cultura cristã celta. É verdade que ela sobreviveu, contudo, enfraquecida e empobrecida. O próprio Império Carolíngio desintegrou-se, e um ponto final foi colocado sobre o reflorescimento intelectual do período, justamente quando este alcançava seu momento mais criativo na vida e obra de João Escoto e Servatus Lupus.

Essa dissolução destruiu a esperança de um desenvolvimento pacífico da cultura, que tanto inspirara os líderes da Igreja e o movimento

² Todo o exército que caiu em Ebersdorf, em 880, foi canonizado coletivamente pela Igreja alemã como os Mártires de Ebersdorf.

missionário. Reafirmou-se o caráter guerreiro da sociedade ocidental, herdado dos próprios bárbaros. Daí em diante, o *ethos* guerreiro – a prática de guerras intestinas e de disputas belicosas entre os grandes senhores – passou a ser tão dominante na sociedade cristã quanto fora a seus vizinhos pagãos. O predomínio da lei que Carlos Magno e os estadistas eclesiásticos do Império Carolíngio esforçaram-se por estabelecer foi esquecido; a relação pessoal de fidelidade entre senhor e vassalo tornou-se a base central da organização social.

Todavia, uma vez que essas mudanças diminuíram a distância entre cristãos e bárbaros, tornou-se mais fácil para os últimos serem assimilados à sociedade cristã. Em geral, os conquistadores *vikings*, no solo cristão da Inglaterra, da Normandia e da Irlanda, cristianizaram-se logo após sua fixação, formando, dessa maneira, uma extensa zona intermediária entre cristandade e mundo pagão. Por meio dessa camada intermediária, a influência cristã pôde penetrar gradualmente nos níveis mais profundos do mundo pagão europeu, alcançando, então, as próprias terras dos conquistadores e preparando o caminho para a conversão da Escandinávia.

Durante o século X, Inglaterra e Irlanda foram os principais centros desse processo de interpenetração cultural e religiosa. Foi também na Inglaterra que emergiu o primeiro dos novos reinos nacionais, como centro organizado de resistência contra o invasor pagão. Nenhum outro território cristão sofrera mais que a Inglaterra com o desastre do século IX; em nenhum outro lugar os antigos centros de cultura monástica foram tão completamente destruídos. Ainda assim, diferentemente de seus contemporâneos no continente, como Eudes na França, Arnulfo na Alemanha e Boso na Provença, o rei Alfredo não se contentou somente em organizar uma eficiente resistência militar. Sozinho entre os governantes de seu tempo, ele percebera a importância vital da questão espiritual e não dedicou menos energia à recuperação da tradição da cultura cristã do que dedicara à defesa da existência nacional.

É impossível ter qualquer dúvida sobre o agudo senso de urgência que teve o rei Alfredo diante da questão espiritual, uma vez que ele próprio sintetizou toda a situação no prefácio da tradução do tratado de São Gregório sobre o Cuidado Pastoral – um dos documentos mais extraordinários da cultura medieval e o primeiro monumento literário da prosa inglesa.

Ele descreve em palavras comoventes como a brilhante tradição da cultura cristã fora perdida a ponto de sobrar apenas os nomes. “Somente o termo ‘cristão’ restou; as virtudes a ele associadas quase desapareceram.”

Quando recordo tudo isso, lembro-me de como testemunhei as coisas, antes que tudo tivesse sido destroçado e queimado. As igrejas compunham todo o cenário da Inglaterra, repletas de tesouros, livros e uma grande comunidade de servidores de Deus; lembro-me o quão pouco os nossos aproveitavam os livros, pois não podiam compreendê-los. Os livros não haviam sido escritos em nossa língua local. Como se dissessem: os anciões que detinham esses lugares antes de nós amavam a sabedoria e nos legaram essa riqueza. Podemos ver seus traços, mas não podemos mais segui-los, pois perdemos tanto a riqueza quanto a sabedoria, pois não estávamos dispostos a orientar nossas mentes na busca do aprendizado.

O rei Alfredo encontrou o remédio para tal situação no desenvolvimento literário da cultura vernácula.

Parece-me bom adotar para a língua que todos falamos os livros mais importantes e que mais precisam ser conhecidos por todos os homens; nós realizaremos isso, caso conquistemos a paz. Toda a juventude de homens livres da Inglaterra deveria perseguir a educação. Aqueles que têm a oportunidade e podem se dedicar, enquanto outras obrigações ainda não os prendem, devem estudar, até o momento em que todos saibam ler em inglês. Aqueles que desejarem galgar degraus superiores, que aprendam, posteriormente, a língua latina.³

³ Prefácio de *Cura Pastoralis*, traduzido por M. Williams.

Tomado por esse objetivo, o rei Alfredo, com a ajuda de homens como o arcebispo Plegmundo, o galês Asser, o abade Grimbaldo e o monge João de Corvey, deu início à formação de uma biblioteca de obras traduzidas. Uma realização que o rei levou adiante durante os últimos doze anos de seu reinado, mesmo em meio aos “diversos e múltiplos problemas que acometiam o reino”. Talvez seus êxitos como rei guerreiro sejam menos heroicos que a determinação com a qual ele se dispôs, em seus últimos anos, a adquirir uma real educação literária a fim de restaurar, ao seu povo, a tradição perdida da cultura cristã.

É interessante comparar o trabalho do rei Alfredo com o de Carlos Magno. Ele procurou dar à Inglaterra o que Carlos Magno tentara realizar para a cristandade do Ocidente como um todo. Todavia, Alfredo lutou diante de circunstâncias muito mais desfavoráveis, em que os recursos eram insuficientes, e a ajuda intelectual, bastante inadequada. Não obstante, seu modesto plano para a difusão de uma cultura cristã vernácula foi, provavelmente, mais adequado às necessidades reais da época que o universalismo teocrático do Império Carolíngio.

O Império revelou não ser forte o suficiente para segurar os efeitos devastadores dos ataques bárbaros, mas sua tradição foi suficientemente poderosa para prevenir que os novos reinos fundassem tradições nacionais autônomas de cultura. No Ocidente, a queda do Império foi seguida pela dissolução da autoridade do próprio Estado. Não foi o reino nacional, mas os centros locais de controle militar – os territórios ducais e feudais – que se tornaram realidades políticas vitais. Os novos reinos da Burgúndia, Itália, Provença e Lorena possuíam apenas uma existência apagada e espasmódica e, embora o reino da França ou da França Ocidental tenha retido algo de seu antigo prestígio, a verdadeira posição do rei, durante o século X, não correspondia a nada mais que a presidência honorária de um comitê de magnatas feudais, cada um dos quais governando como reis em seus domínios.

Todavia, mais a leste, o desenvolvimento político seguiu um curso diferente. A Alemanha cristã foi tão amplamente uma criação carolíngia e a Igreja alemã ficara tão intimamente associada ao Império, no exercício administrativo de governo e na extensão da cultura cristã às regiões do Elba e do Danúbio, que a tradição carolíngia lá sobreviveu à queda do Império, determinando todo o caráter do desenvolvimento subsequente. A tendência centrífuga verificada com o surgimento dos cinco grandes ducados – Saxônia, Bavária, Turíngia, Francônia e Suábia – foi freada pela lealdade do episcopado ao princípio monárquico, o qual foi solenemente reafirmado como princípio da fé cristã pelo grande sínodo de Hohenaltheim, em 916.

Essa aliança entre a Igreja e o imperador alemão tornou-se pedra angular da nova ordem política estabelecida por Otão, o Grande (936-973); uma ordem que foi consumada por sua coroação em Roma, em 963, com a restauração do Império do Ocidente. Esse novo império era meticulosamente carolíngio na tradição e nos ideais. De fato, Otão I foi ainda mais longe que Carlos Magno em sua confiança na Igreja para a administração do império, de modo que os bispos adquiriram funções antes desempenhadas somente pela corte carolíngia e passaram a ser os instrumentos centrais de governo. Em certa medida, essa conversão do episcopado em poder territorial e político foi comum a todas as terras que haviam integrado o Império Carolíngio – França e Itália, assim como Germânia e Lorena. O mesmo não ocorreu na sociedade anglo-saxônica, nem nos reinos bárbaros recém-convertidos da Escandinávia, Polônia e Hungria. Mas em nenhum outro lugar o processo foi tão longe, ou teve consequências político-religiosas tão sérias, como nas terras do Império Carolíngio na Germânia (Alemanha) e na Lorena, onde estava destinado a condicionar as relações entre Igreja e Estado por seiscentos anos. Mesmo a Reforma não exauriu essa situação anômala, e o episcopado alemão permaneceu inextricavelmente enredado à ordem política até que os principados fossem liquidados no período napoleônico.

Se o sacro império germânico realmente possuísse o caráter universal de seu protótipo carolíngio, como expressão política de uma *respublica christiana*, a situação talvez não tivesse se tornado tão irremediável. Mas, apesar de suas alegações teóricas, ele nunca foi verdadeiramente contíguo ao cristianismo do Ocidente e possuía seus próprios objetivos e interesses nacionais. Havia uma contradição por demais explícita entre o cargo espiritual e as funções políticas no novo modelo de conde-bispo, que se tornou a figura central na administração do império. As mentes mais proeminentes da Igreja carolíngia, como Rábano Mauro, sempre estiveram conscientes desse perigo. Mesmo no século X, São Radbod de Utrecht permaneceu fiel à tradição de São Willebrord e São Bonifácio e se recusou a aceitar o cargo secular, considerando-o incompatível com as funções espirituais do episcopado.

Mas na época de Otão I tal atitude não pôde mais ser sustentada. O grande líder da Igreja na Alemanha, São Bruno, irmão do imperador, acumulou todo tipo de dignidade secular e eclesiástica. Ele se tornou arcebispo de Colônia, abade de Lorsch e Corvey, arquichanceler do império, duque da Lorena e finalmente regente do império durante a ausência de Otão na Itália.⁴ No entanto, ao mesmo tempo, ele foi um grande patrono das letras, um estudioso do grego e um líder no novo movimento de reflorescimento cultural e educacional que acompanhou a restauração do império. De fato, foi quando a influência desses estadistas eclesiásticos se encontrava em seu ponto mais alto, na minoridade de Otão III, e mesmo durante seu breve reinado, que o novo império chegou mais próximo de realizar os ideais carolíngios de universalismo cristão. Sem dúvida, isso resultou, parcialmente, da própria personalidade do jovem imperador cujo sangue meio bizantino tinha grande entusiasmo pela tradição romana e religião bizantina. Contudo, não menos importante foi a influência do notável grupo

⁴ É significativo notar que, em 1870, seu culto tenha sido confirmado pela Santa Sé.

de eclesiásticos que compreenderam seus professores e conselheiros, São Bernardo de Hildesheim, São Eriberto de Colônia, São Notker de Liège e, acima de tudo, Gerberto de Aurillac – o papa Silvestre II –, a inteligência mais universal de sua época.

Assim, o encerramento do século X testemunhou uma breve e espasmódica tentativa de transformar o reino nacional germânico dos imperadores saxões em império universal da Roma cristã. Otão III tomou como objetivo pessoal o restabelecimento do prestígio internacional de Roma, libertando a cidade do controle da aristocracia local e de suas facções, estabelecendo uma unidade mais próxima possível com o papado. Sua residência favorita ficava em Roma, no “palácio-monastério” no Aventino, próximo a Santo Alessio, e ele tomou como seu programa de governo “a restauração da república e a renovação do Império Romano” – *Restitutio republicae et Renovatio Imperii Romanorum*.

Embora seu breve reinado tenha terminado em fracasso e decepção, exerceu maior influência no futuro desenvolvimento da cristandade do Ocidente que muitos reinados mais célebres e materialmente brilhantes. Em primeiro lugar, com a nomeação dos primeiros papas da Europa do norte – Gregório V e Silvestre II –, seu reinado antecipou a internacionalização do papado que caracterizaria o grande período da Igreja medieval. Em segundo lugar, ao abandonar a política saxônica de expansão imperialista, que associara a conversão de povos pagãos à submissão ao império germânico e à Igreja germânica, ele impulsionou a formação dos novos reinos cristãos da Europa oriental.

Ainda assim, a época que testemunhou a conversão da Hungria, da Polônia e da Rússia foi também uma época de triunfo do paganismo do norte. Novamente, em uma última investida, as frotas *vikings* se lançaram contra o Ocidente e uma nova era de conquista bárbara começou. As causas do novo movimento estão obscurecidas na complicada luta por poder que dividia os três reinos do norte.

Provavelmente, a consolidação do poder alemão efetuada por Otão I foi percebida como uma ameaça à independência do norte e, posteriormente, a derrota de Otão II na Itália foi vista como um sinal propício para o ataque dos dinamarqueses, como também para os *wends*, que, vivendo na margem oriental do Elba, puderam renunciar ao cristianismo e invadir os territórios cristãos.

Todavia, mais uma vez, foi a Inglaterra que se tornou a principal vítima do novo ataque *viking*. O restaurado reino cristão da casa de Alfredo, que chegara ao zênite com o rei Edgar (959-975), caía agora em épocas sombrias. Sob a pressão dessa nova invasão, o reino entrou em colapso e viveu um período de sangue e ruína. Por 25 anos a Inglaterra foi saqueada de ponta a ponta e imensamente pilhada em suas riquezas, cujas relíquias ainda podem ser encontradas nos túmulos, nos tesouros e nas inscrições rúnicas de um extremo a outro da Escandinávia. Finalmente, em 1016, Canuto, o filho do líder da reação pagã, foi reconhecido como rei da Inglaterra, tornando-se o fundador do império anglo-escandinavo.

Todavia, a vitória do rei Canuto não foi uma vitória para o paganism. Tão logo assumiu o poder, o rei dispensou o exército *viking* e passou a reinar a Inglaterra “sob as leis do rei Edgar”, ou seja, segundo as tradições da realeza cristã. Ele se tornou um grande benfeitor da Igreja, construindo tumbas e adornando os sepulcros dos santos, como o do Santo Aphege, que seu pai matara. Como fizeram Ine e Ethelwulf, ele também peregrinou a Roma a fim de visitar os túmulos dos apóstolos e participar, com os príncipes da cristandade, da coroação do imperador em 1027. Enviou bispos e monges ingleses à Dinamarca e à Noruega, e pareceu, por um tempo, como se Cantuária pudesse substituir Hamburgo como capital eclesiástica do norte.

Portanto, a incorporação da Escandinávia à cristandade do Ocidente ocorreu de outra forma, não como acontecera à Europa Central, por causa do poder e prestígio do Império do Ocidente, mas por meio da conquista da Inglaterra cristã pelos próprios bárbaros

pagãos, que, num segundo momento, levaram de volta o cristianismo ao norte, juntamente com outros espólios da invasão.

Logo, a conversão dos povos do norte não significou a vitória de uma cultura estrangeira e a perda da independência nacional, como acontecera aos saxões continentais ou aos eslavos da porção oriental da Alemanha. O norte pagão entrou na sociedade da cristandade ocidental no exato momento em que sua vitalidade social chegava ao ápice e sua cultura passava pelo seu momento mais criativo. Esse enxerto foi obra de seus grandes governantes, reis como São Vladimir na Rússia, Canuto, o Poderoso, na Dinamarca, Olavo Trygvason e Olavo, o Santo, na Noruega.

De fato, foi apenas por meio da autoridade dessa nova religião universal que a monarquia nacional adquiriu o prestígio necessário para superar tanto o conservadorismo da antiga cultura camponesa quanto a independência dos antigos reinos tribais – “*fylker*” ou “*folks*”.

Nesse sentido, a vitória do cristianismo coincidiu com a obtenção da unidade nacional, anunciando a culminação de todo o processo de expansão e intercâmbio cultural que tinha acompanhado o movimento *viking*. A cultura heterogênea dos Estados cristãos conquistados e colonizados pelos *vikings* exerceu forte impacto sobre a própria cultura natal escandinava, precipitando o colapso dos particularismos locais, tanto na esfera religiosa quanto na política. De fato, por um momento pareceu como se toda a imensa região da cultura nórdica, das ilhas britânicas ao Báltico, pudesse ser unificada sob um único império cristão do norte, sob a soberania de um rei dinamarquês. Governando de sua corte em Winchester, cercado por eclesiásticos ingleses, mercenários escandinavos e poetas islandeses, Canuto colocou, pela primeira vez, as terras do norte em contato real com a vida internacional da cristandade do Ocidente. O norte nunca antes conhecera rei tão rico e poderoso. Como Toraren, o Islandês, escreveu:

Canuto governa a terra

Como Cristo, o pastor da Grécia, faz nos céus!

Entretanto, esse império do norte, contemporâneo ao império eslavo de Boleslav, o Grande, na Polônia (992-1025), foi frágil e transitório. A figura de Canuto exerceu pouca impressão permanente sobre a mentalidade do norte. Não foi Canuto, mas seu rival derrotado, Olavo, o Santo, que se tornou o representante de um novo ideal de realeza cristã nas terras do norte. Canuto, apesar de suas leis cristãs e sua extravagante generosidade para com a Igreja, não exercia nenhum apelo aos valores mais altos das tradições nórdicas. Ele foi um guerreiro e estadista de sucesso, mas nunca um herói, pois devia suas vitórias ao seu poder esmagador e ao uso inescrupuloso de seus grandes recursos financeiros. Olavo Haroldson, por outro lado, foi um autêntico representante da tradição heroica do norte, como seu predecessor Olavo Trygvason (995 – 1000). Ele completou o trabalho do último ao cristianizar a Noruega, quebrando a obstinada resistência dos chefes pagãos e das comunidades do interior pelo fogo e pela espada; como o outro Olavo, morreu em batalha heroica contra adversidades insuperáveis.

No entanto, a batalha de Stiklestad (1030) difere da de Svoldr (1000) pelo fato de ter sido uma guerra civil contra súditos infiéis que tinham sido comprados pelo dinheiro inglês de Canuto. Foi a manifestação histórica do motivo dominante da antiga poesia épica – a tragédia da lealdade heroica derrotada pela traição e pelo ouro. Como escreveu o amigo de Olavo, o poeta Sighvat:

*Lá vão os inimigos do príncipe,
Carregando suas bolsas abertas,
Negociam em metal
A cabeça de nosso rei.*

*Todos sabem: aquele que vende
Seu bom senhor por ouro
Terminará no inferno escuro
O homem vil vale o preço do inferno.⁵*

⁵ Heimskringla. Cambridge, ed. E. Mønst, 1932, p. 403.

No caso de Olavo, contudo, essa tradição antiga de heroísmo nórdico foi integrada ao espírito da nova fé cristã. Da mesma forma que os apoiadores de Olavo mantiveram sua fé em seu senhor, o próprio Olavo mantivera a sua no Senhor do Céu. A nova religião se tornava objeto de uma lealdade mais profunda que a religião dos antigos deuses jamais evocara.

No ano seguinte à batalha, o corpo de Olavo foi levado para Nidaros (Trondheim) e o rei derrotado tornou-se patrono e protetor do norte cristão. A fama de suas virtudes e de seus milagres se espalhou por todo o norte com velocidade extraordinária. Mesmo seus antigos inimigos reconheceram seu poder e aceitaram-no como patrono e guardião da monarquia norueguesa, como vemos no poema “The Song of the Sea Calm”, escrito apenas alguns anos mais tarde pelo poeta Toraren, da corte de Canuto. Embora o poema seja dedicado ao rei Swein, o usurpador dinamarquês, o verdadeiro herói é o rei morto, que ainda governa a terra de seu santuário em Nidaros.

*There he lies
Whole and pure
The high praised king*

*There the bells
May ring aloud
Of themselves,
Above the shrine
For every day
The folk to hear
The clanging bells
Above the king.*

*Hardly had Haroldson
Got a home
In the heavenly realm
Ere he became
A mighty man of peace.*

*A host of men
Where the holy king doth die
Kneel for help,
Blind and dumb
Seek the king
And home they go
Their sickness healed.*

*Pray thou to Olaf
The man of God
That he grant thee
His holy spirit.
With God himself
He seeks
Success and peace
For all men.*⁶

Assim, a canonização popular de Santo Olavo, em 1031, é importante não somente como um dos exemplos mais espontâneos da maneira como os novos povos consagravam sua nacionalidade adotando um santo de sangue real como patrono nacional; mas, ainda mais importante, esse evento marca a reconciliação final entre as tradições do norte e cristã. Santo Olavo tomou rapidamente o lugar de Thor como patrono dos fazendeiros, seu campeão contra os *trolls* e contra as bruxas; também passou a ser o tipo ideal de guerreiro do norte. O código de leis começou a ser conhecido como as leis de Santo Olavo, e os reis da Noruega eram vistos como seus herdeiros e representantes,

⁶ Heimskringla, trans. E. Monsen e A. H. Smith, p. 469.

“Lá se encontra o grande rei / Puro e repleto / O grande rei / Lá os sinos anunciam / Badalam por todo o santuário / Todos os dias o povo ouve / Os sinos estridentes / A cantar a glória de nosso rei / Haroldson recebeu sua morada / Dos campos celestes / Tornou-se herdeiro / Poderoso em sua paz / Muitos homens / Cegos e Perdidos / Buscam o seu auxílio / Ajoelham-se em seu altar / Para casa voltam curados / Orai ao Rei Olavo / Homem de Deus / Para que vos conceda / O Espírito Santo / De Deus Pai / Paz e a Glória / A todos os homens.” (N. T.)

quase da mesma forma como os reis da Suécia, nos tempos pagãos, tinham sido os sucessores e representantes de Godfrey.

A aceitação integral do cristianismo na Noruega e na Dinamarca transformou gradualmente o espírito da cultura escandinava.

Adam de Bremen, que foi uma testemunha contemporânea e estava muito bem informado sobre os assuntos do norte, por intermédio de sua amizade com o rei Sweyn Estrithson da Dinamarca, descreveu essa mudança em uma passagem notável. Depois de falar da antiga atividade de pirata, ele prossegue:

Depois de aceitarem o cristianismo, foram imbuídos de melhores princípios e aprenderam a amar a paz e a verdade, a se contentarem com a pobreza; chegando mesmo a distribuir aquilo que antes guardaram, não como antes faziam, entesourando e roubando (...) De todos os homens eles são os mais moderados tanto à mesa quanto em seus hábitos, amando, sobretudo, a parcimônia e a modéstia. Ainda assim, tão grande é sua veneração pelos padres e pelas igrejas que quase não há um cristão a ser encontrado que não faça uma oferenda toda vez que ouve a missa (...) Em muitos lugares da Noruega e da Suécia, os que cuidam dos bandos de ovelhas são homens de estatura nobre, que, seguindo a maneira dos patriarcas, vivem com o trabalho de suas próprias mãos. Todos os que agora moram na Noruega são, em sua maior parte, cristãos, com a exceção daqueles que vivem bem longe, próximo aos mares árticos.⁷

Ele fala da mesma forma sobre os hábitos dos islandeses, que são forçados a viver em pobreza material devido à severidade do clima:

Abençoado é esse povo cuja pobreza ninguém inveja; ainda mais abençoados são, pois, agora, todos vestiram o cristianismo. Há muita coisa notável em suas maneiras, sobretudo a caridade, donde vem que todas as coisas são comuns entre eles, não apenas para a população nativa, mas também para o estrangeiro. Eles tratam seu bispo como se fosse um rei; o povo inteiro se preocupa com a vontade do bispo. Qualquer

⁷ Adam de Bremen, *Descriptio Insularum Aquilonis*, p. 30-31.

coisa que ele consagre como de Deus – das escrituras e costumes de outras nações – eles tomam como lei.⁸

Apesar de toda a idealização acima concebida sobre a cristandade escandinava, não restam dúvidas de que uma reação era sentida contra a arraigada violência e crueldade da era *viking*. Sob o governo de reis como Olavo Kyrre – “o rei da paz” –, da Noruega, 1066-1093, chamado de “o fazendeiro”, os novos ideais de realeza cristã obtiveram aceitação geral. As frases de abertura das Leis de Santo Olavo, embora datem, em sua forma presente, de um período muito posterior, parecem refletir o espírito desse período: “Esse é o início de nossa lei: devemos nos curvar a leste e orar para o Santo Cristo, pedindo paz e bons anos, que nossa terra possa estar bem povoada e que possamos ser fiéis ao nosso rei; que ele possa ser nosso amigo e nós o dele, e que Deus possa ser o amigo de todos nós”.

A nova cultura cristã que se espalhou pelo norte, nos séculos XI e XII, derivou largamente da Inglaterra, de onde veio a maior parte dos primeiros bispos missionários e as primeiras comunidades monásticas. Por outro lado, a anexação dos ducados do norte, em Caithness,⁹ e nas ilhas do Ocidente por Magnus, o sucessor de Olavo Kyrre, colocou a Noruega em relações diretas com a cultura escocesa e gaélica. Caso não tivesse ocorrido a conquista normanda da Inglaterra e da Irlanda, as ilhas britânicas, a Escandinávia e a Islândia poderiam ter compartilhado uma cultura comum e formado uma província distinta da cristandade do Ocidente. Mas mesmo a conquista normanda não rompeu inteiramente essa conexão. De algumas formas, ela a fortaleceu, como observamos na carreira de Turgot, que buscou exílio na Noruega ao fugir dos normandos e foi professor de Olavo Kyrre, tornando-se, posteriormente, prior de Durham, arcebispo de St. Andrews e guia e biógrafo de Santa Margaret da Escócia.

⁸ Idem, p. 35.

⁹ Extremo norte da Escócia. (N. T.)

Com a queda da cultura anglo-saxônica, o mundo escandinavo tornou-se o grande representante de cultura vernácula da Europa do norte. E foi sobretudo na Islândia que os eruditos do século XII e XIII adotaram as tradições do rei Alfredo e fundaram a grande escola de historiografia vernácula e arqueologia, às quais tanto devemos em nosso conhecimento sobre o passado. Estamos aptos a considerar a cultura medieval como intolerante a tudo que esteja fora da tradição da cristandade latina, mas isso é um grande equívoco, e não podemos esquecer que as sagas do norte são criações da cristandade medieval, tão significativas quanto as canções de gesta. Aos padres e às escolas da Islândia cristã devemos a preservação da rica tradição da mitologia do norte, sua poesia e suas sagas.

Capítulo 6 | A Tradição Bizantina e a Conversão da Europa Oriental

A conversão dos povos escandinavos foi um evento de singular importância para o Ocidente, uma vez que, durante o período *viking*, foram esses povos que constituíram a ameaça mais séria e imediata à existência da cristandade ocidental. Isso, contudo, não foi um evento isolado. Durante esse mesmo período, os povos da Europa oriental ingressavam na sociedade dos povos cristãos, formando uma segunda cristandade europeia a se estender do Mar Báltico ao Mar Negro e do Elba ao Don e ao alto Volga. O nascimento dessa segunda cristandade esteve organicamente relacionado à conversão da Escandinávia. Sua expansão seguiu a trajetória das rotas comerciais *vikings* do leste europeu, encontrando parte de seus centros difusores mais expressivos nos novos Estados russos, que eram governados por aventureiros escandinavos. Mais a Ocidente, na região dos rios Danúbio, Elba e Morava, essa expansão da cristandade na Europa Oriental remonta a um período anterior, cuja origem são os esforços de Carlos Magno e de seus sucessores, que estenderam as fronteiras do Império Carolíngio e da cristandade sobre a Europa Central.

No entanto, o êxito desses esforços foi parcial. Podemos dizer que foi somente a partir dos séculos X e XI que a cultura cristã realmente se estabeleceu na Europa Oriental – Boêmia, Hungria e Polônia, como também na Escandinávia e na Rússia. Num primeiro momento, tal fato pode parecer surpreendente, já que, durante todo esse período, o **Império Bizantino** manteve grande liderança cultural e religiosa. Sua

capital em Constantinopla gozava de uma posição admirável como quartel-general de um movimento missionário de expansão, desde o baixo Danúbio até o Mar Negro. Já no século IV, os godos ao sul da Rússia já haviam sido convertidos e seu bispo estivera presente no concílio de Niceia, enquanto nos Bálcãs São Niceias de Remesiana realizara com êxito um apostolado entre os povos pagãos do Danúbio. Todavia, depois da morte de Justiniano, o império do Oriente passou por profunda transformação. Afastou-se decididamente da Europa, tornando-se um Estado oriental, crescentemente envolvido na luta pela própria existência; contra os persas e, depois de 640, contra o califado muçulmano que conquistara a Síria e o Egito. As províncias da Ilíria, a espinha dorsal do Império desde a época anterior ao reinado de Diocleciano, foram devastadas pelos bárbaros e ocupadas por tribos eslavas. Quando o império restabeleceu sua posição no século VIII, essa recuperação foi obra dos imperadores isaurianos, que tinham origem asiática e baseavam seu poder não nas províncias europeias, mas na Ásia Menor.

Sob essas condições, em vez de seguir o caminho para a Europa do leste, a influência religiosa e cultural bizantina se expandiu para a Ásia, alcançando a Armênia e a Geórgia. A única exceção extraordinária a essa tendência pode ser encontrada na estranha carreira de Justiniano II (685-695 e 705-711), um déspota semelhante a Ivã, o Terrível, tanto em sua crueldade impiedosa quanto em sua instabilidade mental e seus súbitos rompantes de energia demoníaca.

Justiniano II passou dez anos em exílio na Crimeia, onde se casou com a irmã do *khagan* dos kazares. Aliou-se aos búlgaros a fim de recuperar seu trono e recompensou o chefe búlgaro com o manto púrpura e o título de César. Ainda assim, em sua época e sob os grandes imperadores isaurianos que o sucederam, não houve nenhuma atividade missionária bizantina na Europa oriental, nada comparável ao trabalho dos monges celtas e anglo-saxões que atuavam no Ocidente no mesmo período. Isso ocorreu devido principalmente ao tremendo golfo

cultural que separava a refinada cultura urbana do Império Bizantino dos sucessivos povos bárbaros que se lançavam sobre esse império a partir das imensidões asiáticas. No Ocidente, não existia tamanha lacuna, uma vez que os reinos bárbaros cristãos, que tinham surgido sobre as ruínas do império do Ocidente, forneceram uma transição natural entre a cultura latina do mediterrâneo ocidental e a cultura pagã dos povos bárbaros do norte. Por outro lado, a história da Europa Oriental sempre esteve condicionada a um fator geográfico específico: a completa ausência de uma fronteira natural em seu flanco oriental. A grande estepe eurasiática se estende indefinidamente do Danúbio às montanhas altaicas; na direção sul, dos oásis à Grande Muralha da China até as florestas da Manchúria. Essa sempre foi uma estrada aberta para as nações das estepes, abrindo o coração da Europa Oriental aos povos guerreiros da Ásia Central. Tal passagem nunca foi fechada, até que Munnich e Marshall Keith rompessem as linhas de Perekop em 1737.

O conjunto desse imenso território forma uma unidade muito mais estreita que a do Ocidente, uma vez que os povos das estepes estiveram em contato entre si desde tempos imemoriais. Qualquer mudança em suas relações pode colocar esse imenso território em movimento, desde as fronteiras da China às do Império Bizantino e Carolíngio. Embora as civilizações superiores do extremo Oriente e do Ocidente ignorassem uma à outra, desconhecendo quaisquer meios de comunicação e cooperação, os bárbaros das estepes, por sua vez, sempre estiveram cientes da existência de ambos os mundos, mostrando-se capazes de organizar vastas expedições militares que direcionaram contra o Oriente e o Ocidente. Consequentemente, a relação do Império Bizantino com os seus vizinhos bárbaros não era exatamente a de uma civilização unificada lidando com dispersas tribos de bárbaros, mas era uma relação de império contra império. Embora, em muitos aspectos, os povos das estepes asiáticas fossem mais bárbaros que os pagãos germânicos ou eslavos, eles eram, do ponto de vista **militar** ou político-militar, altamente organizados. Formavam

parte de um todo mais amplo, que se estendia para muito além do alcance da administração bizantina. Esse tipo imperial de barbarismo organizado eurasiático já existia no século V, quando os hunos, atraídos para o Ocidente a partir do coração da Ásia Central, se estabeleceram na Hungria e invadiram, indiscriminadamente, as províncias orientais e ocidentais. Contudo, Átila e seus hunos não foram mais que os primeiros de uma longa série de conquistadores nômades a subir o Danúbio: kotriguros, avaros, búlgaros e magiares – para não falar dos kazares, patzinaques e cumans –, todos ocuparam sucessivamente as estepes do Volga ao Danúbio. O caráter efêmero desses impérios nômades apenas aumentava o seu efeito destrutivo, na medida em que determinado povo se tornava relativamente civilizado para receber as primeiras sementes de cultura cristã, esse grupo era subitamente substituído por uma nova horda das estepes. Dessa forma, todo o processo tinha de recomeçar. Foi somente quando a última das grandes tribos de conquistadores apareceu, os mongóis, unificando todo o mundo eurasiático em um Estado imperial organizado, no século XIII, que a situação se estabilizou; porém o maior dos impérios nômades encontrou seu centro de gravidade na Ásia Oriental, muito além do alcance da cultura e da religião bizantinas.

Assim, durante toda a sua história de mil anos, o Império Bizantino foi confrontado, em sua fronteira norte, por uma série de impérios bárbaros asiáticos, o que foi uma ameaça contínua às províncias dos Bálcãs e à própria capital. A extensão das planícies asiáticas, as quais alcançam o coração da Europa central, separou a cristandade bizantina dos povos nativos da Europa do leste e do norte – do camponês eslavo que vivia ao norte das estepes e das ainda mais remotas tribos finlandesas que ocuparam a vasta região de floresta que se estendia do Báltico oriental aos Urais até a Sibéria. Por outro lado, entre a Europa Ocidental e a do norte essa barreira não existia, já que os germânicos tinham um contato imediato com os eslavos do sul, por meio do Danúbio, ao passo que os povos escandinavos, desde **tempos imemoriais**,

seguiram a formidável cadeia de rios e lagos em direção sudeste, da região do Báltico ao Volga e ao Dnieper. Logo, não é surpreendente que o primeiro desafio mais sério aos povos das estepes veio do Ocidente e não do Império Bizantino. Foi Carlos Magno e seu filho Pepino, o rei da Itália, que destruíram o coração do reino avaro na Hungria, reabrindo as terras do Danúbio à atividade missionária cristã. O novo espírito que animou essa primeira expansão da cristandade do Ocidente encontra expressão literária no hino de triunfo sobre a derrota final dos avaros em 796, composto por um anônimo poeta carolíngio.

*Omnes gentes qui fecisti, tu Christe, dei suboles,
Terras, fontes, rivos, montes et formasti hominem,
Avarosque convertisti ultimis temporibus.*

*Misit deus Petrum sanctum, principem apostolum,
In auxilium Pippini magni Regis filium
Ut viam ejus comitaret et Francorum aciem.*

*Nos fideles christiani deo agamus gratiam,
Qui regnum Regis confirma vit super regnum Uniae,
Et victoriam donavit de paganis gentibus.¹*

Essas quadras tão desajeitadamente forçadas pouco têm em comum com as elaboradas elegias heroicas dos poetas de corte do período. Encontram-se ainda muito mais afastadas do espírito da cultura bizantina – o seu ideal é o das cruzadas e das canções de gesta – *gesta Dei per Francos*.

Todavia, graças às cartas de Alcuíno e do concílio presidido por Paulino de Aquileia no acampamento do rei Pepino, durante a

¹ Poet. Latin. Aevi Carolini, I, 116 (M.G.H). Tradução: “Cristo, filho de Deus, criador de todos os povos, das terras, nascentes, rios, montanhas e do homem; nesses últimos tempos, vós convertestes os avaros. Deus enviou São Pedro, o primeiro dos apóstolos, ao auxílio de Pepino, filho do grande rei, para que Pedro o acompanhasse em sua campanha junto aos francos. Vamos, cristãos, dar graças a Deus, que confirmou nossa realeza sobre o reino da Hungria, dando-nos a vitória sobre os pagãos”.

campanha militar² contra os avaros, estamos relativamente bem informados sobre o aspecto eclesiástico dessa expansão da cristandade ocidental. A queda do império avaro, que obscurecera por séculos a vida da Europa Oriental, gerou uma enorme impressão sobre os povos eslavos, cuja memória ainda sobrevive nas primeiras crônicas medievais russas. Não apenas abriu o Danúbio e a porção ocidental dos Bálcãs às influências carolíngias, mas também trouxe aos povos eslavos, mais ao norte, um grande desafogo, durante o qual eles puderam afirmar sua independência política. Por conseguinte, no século IX, surgia o grande Estado da Morávia, o primeiro reino eslavo a se tornar cristão e a desempenhar um papel na história europeia. Para o Império Bizantino, contudo, esse desenvolvimento foi menos favorável, uma vez que a queda dos avaros destruiu o equilíbrio de poder sobre o qual a diplomacia bizantina sempre procurara manter em suas fronteiras ao norte. Agora, os búlgaros, por mais de um século, não teriam mais um poder rival que os distraísse das fronteiras bizantinas. O resultado foi que os búlgaros sob os *khagans* Krum e Omurtag se estabeleceram firmemente nos Bálcãs, de Belgrado e Ocrida até a região de Dobruja, impondo uma terrível derrota aos bizantinos em 811, onde o imperador Nicéforo e todo o seu exército foram destruídos.

Durante os dois séculos seguintes, a Bulgária representou uma ameaça muito séria ao Império Bizantino, mas seu estabelecimento nas terras civilizadas dos Bálcãs orientais produziu profunda mudança em seu Estado e em sua cultura. Os búlgaros deixaram de ser mais uma horda de nômades turco-finlandeses das estepes, como os avaros ou os hunos, tornando-se um povo de língua eslava e de cultura bizantino-cristã. De fato, foi na Bulgária dos séculos IX e X que foram estabelecidas as fundações da literatura e da cultura eslava, subsequentemente transmitida aos russos e aos sérvios, tornando-se, fora da Grécia, a principal fonte de tradição cultural da Igreja ortodoxa

² Cf. Alcuin's letters [Cartas de Alcuíno], 99, 107, 110-13 e *Concilia Aevi Carolini*, I, nº 20, p. 172-76 (M.G.H.).

na Europa Oriental. Todavia, tal desenvolvimento não foi, de modo algum, pacífico ou harmonioso. Os métodos políticos do imperialismo bizantino eram contraditórios aos seus objetivos religiosos e culturais, obstruindo, às margens do império, o florescimento de Estados cristãos independentes. Sempre foi usual à política de Bizâncio causar problema aos bárbaros em suas próprias fronteiras, atizando a cobiça de outros grupos bárbaros mais ao longe, para que estes os atacassem pela retaguarda. Dessa forma, os bizantinos jogaram os avaros contra os hunos e os turcos contra os avaros. O fato de os búlgaros terem se tornado cristãos não os impediu de usar a mesma técnica, atraindo novas hordas de bárbaros das estepes contra os búlgaros. O resultado foi desastroso e a disseminação do cristianismo na Europa Oriental ficou emaranhada na complicada teia de poder e interesses políticos. O inescrupuloso imperialismo bizantino afastou os búlgaros de Bizâncio, desviando-os para o Ocidente; ao passo que, inversamente, o medo gerado pelo imperialismo germânico dos carolíngios fez o mesmo sobre os morávios, e estes se voltaram para Bizâncio.

É dentro desse confuso cenário político que as atividades religiosas do papa Nicolau I, do patriarca Fócio e dos apóstolos dos eslavos, São Cirilo e São Metódio, devem ser avaliadas. São Cirilo, originalmente conhecido como Constantino, o Filósofo, era um monge letrado de Tessalônica e foi o primeiro legado enviado pelo imperador e pelo patriarca aos kazares, no sul da Rússia, em missão tanto religiosa quanto política. Em seu retorno a Constantinopla, em 862-863, ele encontrou a delegação que Ratislav, o príncipe da Morávia, enviara a fim de estabelecer relações amigáveis com o império oriental para contrabalançar a pressão conjunta do reino carolíngio e da Igreja germânica. No momento em que Constantino e seu irmão Metódio deram início aos trabalhos com a Igreja da Morávia, em resposta à solicitação de Ratislav, Boris, o *khagan* da Bulgária, estabelecia relações semelhantes com Roma, a fim de salvaguardar sua independência contra os bizantinos. Ainda possuímos a longa e detalhada resposta do papa Nicolau I ao questionário dos búlgaros, tratando de todos os problemas de

ordem moral, ritual e social. É um documento que se equipara à carta de São Gregório a Santo Agostinho de Cantuária, um exemplo primoroso da atitude do papado em suas transações com os bárbaros, um monumento da alta capacidade de gestão pública e sabedoria pastoral desses líderes espirituais. Esse tipo de documento nos mostra como a conversão dos bárbaros acarretava inevitáveis mudanças em sua cultura social e o quanto foi necessário distinguir entre os elementos essenciais do modo de vida cristão e os acidentes ligados à cultura latina ou bizantina, os quais os missionários consideravam parte necessária do cristianismo.³ O mesmo problema apareceria na Morávia, onde os bispos carolíngios atacaram Cirilo e Metódio por usarem a língua local nas atividades litúrgicas.

Caso as políticas de Nicolau I e de seus sucessores, Adriano e João VIII, tivessem êxito, uma nova província eslava da cristandade poderia ter surgido nos Bálcãs e na região do baixo Danúbio, a qual teria se tornado independente tanto da teocracia bizantina quanto do modelo carolíngio. Mas o declínio do papado depois do assassinato de João VIII e a condução inescrupulosa da política e do poder nos dois impérios deixaram a situação insustentável. O trabalho de Cirilo e de Metódio foi desfeito pelos bispos carolíngios. Por outro lado, os bizantinos atraíram pagãos magiares para os auxiliar contra os búlgaros, o que acabou destruindo a nascente cultura cristã tanto na Morávia quanto nas terras do Danúbio. A chegada dos magiares na Hungria, juntamente com a ocupação de seu antigo território a oeste do Don pelos turcos petchenegues,⁴ uma vez mais restaurou uma

³ Por exemplo, tomando-se esse documento como referência, parece que a questão sobre o uso de calças preocupava os missionários bizantinos do século IX tanto quanto preocupou os missionários ingleses e americanos no século XIX. Todavia, enquanto os modernos missionários encorajaram o uso de calças como um aspecto da civilização cristã, os bizantinos baniam seu uso alegando ser um costume pagão e bárbaro.

⁴ Conhecidos pelos bizantinos como “patzinaks”. Causa grande confusão o fato de os escritores bizantinos se referirem habitualmente aos magiares, cuja

barreira de povos das estepes, entre o Império Bizantino e a Europa oriental e central. De fato, o novo ataque bárbaro foi mais longe que o de seus predecessores. Os magiares não só destruíram o reino da Morávia, como também a marca austríaca do Império Carolíngio, levando seus ataques ao coração da Europa Ocidental.

Entretanto, o trabalho dos missionários não foi de todo perdido. Quando Svatopluk e o partido germânico da Morávia expulsaram os discípulos de Cirilo e Metódio, dez anos após a chegada dos magiares, estes encontraram um refúgio na Bulgária, onde o ideal cirílico de uma cristandade eslava vernácula coincidiu com o objetivo de Boris e de seus sucessores de criar uma Igreja búlgara autônoma. Foi aqui que São Clemente, em Ocrida, e São Naum, em Pretslav, levaram adiante o trabalho de Cirilo e Metódio para a criação de uma escrita, da liturgia e da literatura eslavo-cristã. Sob o grande czar Simeão (893-927), que estabeleceu um independente patriarcado búlgaro, a nova cultura vernácula alcançou maturidade precoce, comparável àquela da Nortúmbria anglo-saxônica dois séculos antes. Todavia e ainda mais importante, a antiga língua eslava, o idioma dessa nova cultura cristã, tornar-se-ia a língua litúrgica sagrada da Europa ocidental e da Rússia.

Mas esse desenvolvimento repentino da cultura cristã na Bulgária teve uma duração ainda mais curta que o da Nortúmbria cristã. O esforço ambicioso de Simeão, o Grande, para estabelecer um Império Búlgaro e um patriarcado búlgaro gerou um conflito inevitável com Bizâncio. Sem hesitar, os bizantinos seguiram sua política tradicional de retirar magiares, petchenegues e russos de suas terras e fronteiras, desviando-os para outros alvos. A segunda metade do século X e o início do século XI presenciaram o fim da independência búlgara e a helenização da Igreja búlgara.

Sem dúvida que a conquista da Bulgária, reunindo as antigas províncias balcânicas ao império, foi um triunfo da política externa do

cultura era fino-ugriana, como “turcos”; ao passo que os petchenegues, cuja cultura era realmente turca, são descritos como “citas”.

imperialismo bizantino, mas, como ocorrera com a anexação do reino cristão independente da Armênia, um evento do mesmo período, o processo acabou sendo desastroso para a causa da cristandade oriental. A destruição da independência nacional e a identificação da Igreja ortodoxa com a dominação bizantina produziram um ambiente de revolta espiritual entre os povos súditos, levando-os não somente a se opor à dominação da civilização estrangeira, mas afastando-os do cristianismo e conduzindo-os ao mundo do dualismo oriental.

Já nos séculos VIII e IX, condições semelhantes nas fronteiras orientais do império tinham gerado uma seita militante de paulicianos na Armênia e na Ásia Menor. No século X, um padre búlgaro – Bogomil ou Teófilo – fundou uma seita semelhante, embora independente, destinada a tornar o termo “búlgaro” sinônimo de herético, por todo o Ocidente medieval. Como faziam seus predecessores, os bogomils ensinavam que a criação material era algo essencialmente maligno; a salvação seria encontrada na total rejeição de todas as obras da carne, incluindo o casamento, a guerra e qualquer atividade externa. Nesse último ponto, eles diferiam dos paulicianos, uma seita extremamente guerreira e ativa.⁵

Os bogomils, por outro lado, eram pacifistas, isolados e anti-políticos. Evitavam o conflito aberto e ocultavam suas atividades, de modo que eram plenamente capazes de divulgar propaganda subterrânea entre a população camponesa dos Bálcãs. Além disso, suas ideias se infiltraram na literatura ortodoxa eslava por meio da influência que exerceram sobre a literatura vernácula búlgara, fonte para numerosos apocalipses e lendas apócrifas, muito populares na Rússia não só no período medieval como também nos tempos modernos. A existência desse submundo herético é de suma importância na história da cultura medieval, tanto da Europa Ocidental quanto

⁵ Suas relações com os últimos podem ser comparadas com a relação entre quakers e anabatistas, no século XVII, ou aquela entre os confrades boêmios com os taboritas, no século XV.

da Europa Oriental, embora a destruição completa da literatura herética tenha nos privado das evidências literárias. Não obstante, resta pouca dúvida de que todo o movimento, não apenas nos Bálcãs, mas também no resto da Europa, teve origem e centro de difusão na Bulgária entre os séculos X e XI.

Enquanto isso, a queda do Estado búlgaro abriu o caminho para o surgimento de um novo poder para além do Danúbio. A leste, o Império Kazar ainda dominava as terras entre o Mar Negro e o Volga, devendo sua importância ao controle que exercia sobre as rotas de comércio entre o Oriente Próximo e a Europa. Essas rotas do baixo Volga ao baixo Don e do Báltico a sudeste até o médio Volga tinham sido importantes canais de comunicação entre o norte e o sul, desde tempos imemoriais. A Rússia não se abre apenas para a Ásia por meio das estepes, mas também se comunica com o norte, o sul e o leste por meio de seus rios. Do mesmo modo que as estepes têm sido as estradas da guerra, os rios sempre foram as vias do comércio e da cultura. É verdade que, na Idade Média, o comerciante e o guerreiro eram frequentemente indiscerníveis; isso era especialmente verdadeiro para os *vikings*, que, em todos os cantos da Europa, envolviam-se abertamente com a pirataria e com o comércio, a colonização e a conquista. Mercadores e aventureiros da Escandinávia eram ativos nas terras do leste já muito antes que a expansão dos *vikings* no Ocidente tivesse início. Os historiadores árabes fornecem um retrato vívido do modo de vida desses aventureiros predadores.

Os rus, escreve Ibn Rusta, realizam suas incursões sobre os Saqlaba (os eslavos), vindo em navios e atacando as populações que encontram pelo caminho, e eles tomam prisioneiros e os transportam a Kazar e a Bulkar (no Volga) e lá fazem comércio (...)

Quando nasce uma criança, entre qualquer um desses homens, ele toma sua espada e a coloca entre as mãos do bebê e diz: “Não legarei a você riqueza, você nada terá exceto o que ganhar pelo mérito de sua espada”.

Eles não têm nenhuma propriedade imobiliária, nem vilas, nem terras cultivadas; a única ocupação que têm é o comércio de peles, e eles as comercializam trocando-as por ouro e prata, que guardam em seus cintos.⁶

Esse relato, do início do século X, sem dúvida se refere aos *rus* do norte, vindos do Báltico pelo Lago Ilmen ou pelo Lago Ladoga, por meio do alto Volga até o grande empório muçulmano de Bolghar, a capital dos búlgaros do norte perto de Kazan. Eram também bastante ativos na rota sul até o Mar de Azov. A primeira incursão russa a Constantinopla ocorreu já por volta de 860. A estreita ligação entre os *rus* e os *vikings* do Ocidente é mostrada na interessante história, dos anais de São Bertin, sobre delegados russos em Constantinopla, em 838, que, ao retornar ao seu próprio país pegando a rota do Ocidente, em companhia de uma embaixada bizantina que se dirigia a Luís, o Piedoso, admitiram que eram suecos de nascimento.

De fato, a história do estabelecimento do Estado de Kiev e seu ataque sobre os kazares e sobre o Império Bizantino nos dá um paralelo extraordinário do que ocorreu durante o estabelecimento de estados *vikings* em Dublin e York e na Normandia e seus ataques sobre Wessex e sobre os territórios do Império Carolíngio. Nesse sentido, não se torna absurdo imaginar que o arrefecimento dos ataques *vikings* sobre o Ocidente, no século X, possa ter ocorrido, em parte, devido ao desvio das energias desses povos, transferidas para uma nova esfera de explorações a sudeste. O estabelecimento dos *rus* em Kiev na segunda metade do século IX e o florescimento do trânsito pelo Dnieper como a principal rota de comércio entre o Mar Báltico e o Mar Negro ocorreu ao mesmo tempo em que a pressão dos povos das estepes, sobre o sul da Rússia, foi relaxada, quando os magiares se moviam para oeste, precipitando-se sobre a Hungria. De Kiev, os príncipes mercadores *vikings* foram capazes de controlar e explorar

⁶ Traduzido por C. A. Macartney, *The Magyars in the Ninth Century*, p. 213 ss. (1930).

os povos eslavos da Ucrânia, empurrando os kazares para além da região do Mar Negro. Sob seus primeiros governantes, Oleg (Helgi), Igor e Svyatoslav, as incursões e conquistas dos *rus* se igualaram e até mesmo superaram os saques dos *vikings* sobre o Ocidente no século IX. Essas incursões foram direcionadas não apenas contra o Império Bizantino, mas contra os búlgaros, kazares e muçulmanos do Azerbaijão. Pelo menos em duas ocasiões, em 913-914 e 943-944, expedições em grandíssima escala foram realizadas pelo Mar Cáspio.⁷

Se essas aventuras tivessem êxito, é possível que o curso do desenvolvimento russo fosse transferido para leste e a Rússia poderia ter se tornado parte do mundo islâmico. Felizmente, tanto para a Europa quanto para o Império Bizantino, a triunfante carreira de Svyatolslav, o maior dos primeiros governantes de Kiev, terminou em desastre (963-972). No curso de poucos anos, ele destruíra o Império Kazar e havia conquistado os territórios dos búlgaros do Volga e do Danúbio. Nesse momento, ele resolveu transferir sua capital de Kiev para Pereyaslavets (pequena Preslav) na Bulgária, unindo dessa forma a Rússia à Bulgária e formando um novo império que controlaria todas as rotas comerciais, do interior do Danúbio ao Volga. Depois de quatro anos de guerra, Svyatolslav foi derrotado pela resistência enérgica do novo imperador João Tzimisces; no ano seguinte ele foi morto pelos patzinaques quando retornava para Kiev, perto das quedas do Dnieper – uma série de corredeiras e travessias que formavam o ponto vulnerável da rota comercial de Kiev.

Foi Vladimir, em 988, filho de Svyatoslav, que tomou a decisão histórica que sacramentou o futuro da Rússia. Segundo a tradição, essa decisão não foi tomada até que Vladimir tivesse investigado muçulmanos, judeus, latinos e gregos. O fator apontado foi o esplendor da liturgia bizantina, quando delegados russos presenciaram-na em

⁷ Cf. N. K. Chadwick, *The Beginnings of Russian History*, e G. Vernadsky, *Kievan Russia*, p. 33-35.

Santa Sofia. Mas, sem dúvida, tanto a conexão bizantina quanto o prestígio do Império Bizantino foram os fatores decisivos. Depois da conversão de Vladimir, houve uma rápida expansão da cultura bizantina cristã sobre a Rússia. Aqui, como ocorrera na Nortúmbria do século VIII e na Bulgária do século IX, observamos quão rapidamente a conversão de um povo pagão pode ser seguida pelo súbito florescimento de uma cultura cristã aparentemente madura. Já sob o governo de Yaroslav, o Sábio, filho de São Vladimir (1036-1054), Kiev se tornou uma das cidades mais importantes da Europa Oriental, como Adam de Bremen a descreve, “a rival de Constantinopla e a mais renomada glória da ‘Grécia’”. Era uma cidade de igrejas e monastérios, e a catedral de Santa Sofia com seus mosaicos bizantinos e afrescos, datados dos dias de Yaroslav, permanece, ao lado de São Marco em Veneza, um testemunho das grandes realizações da cristandade oriental durante o auge de seu desenvolvimento medieval. A influência dessa nova cultura eslavo-bizantina se estendeu mais ao longe, até o nordeste, alcançando Riazan, Rostov e Vladimir, chegando ao Golfo da Finlândia e ao Lago Ilmen, onde a grande Novgorod reteve sua importância como o portão para o Mar Báltico, da mesma forma que Kiev era o portão para o Mar Negro.

Nos séculos XI e XII essa rota oriental para Bizâncio ainda era um caminho familiar aos viajantes escandinavos. Novgorod ou Holmgard, como eles a chamavam, era quase uma parte do mundo escandinavo, e as cortes dos príncipes russos eram o refúgio natural de príncipes do norte em exílio – de Olavo Trygvason e Santo Olavo e de Harold Hadrada e a família de seu rival ao outro Harold, o último rei saxão da Inglaterra. A tradição islandesa recorda que foi na Rússia – “na Igreja de São João, em uma colina acima do Dnieper” – que o primeiro homem a levar o cristianismo à Islândia, Thorwald Codranson, encontrou descanso, depois de suas longas andanças.⁸ Do mesmo

⁸ Cristine Saga, ix, 1, em *Origines Islandicae*, I. p. 403-4.

modo que muitos outros desconhecidos do norte, como o homem cuja lápide em caracteres rúnicos foi encontrada na Ilha Berezan, na boca do Dnieper, o qual seguiu o mesmo caminho de mercenários, comerciantes e peregrinos.

Assim, a conversão da Rússia abriu um novo canal por meio do qual a cultura cristã pôde penetrar no norte pagão, de modo que todo o continente parecia próximo de se tornar uma *orbis terrarum* cristã. A Europa Oriental era agora o local de encontro de duas correntes independentes de cultura cristã; enquanto as influências bizantinas se espalhavam para o norte por meio do Mar Negro e dos grandes rios da Rússia, a cristandade ocidental se expandia para o Oriente pela Europa central. Novos Estados cristãos surgiam nos vales do Elba, do Vístula e do Danúbio. Portanto, a mesma época que presenciou a recuperação do Império Bizantino e a expansão da Igreja bizantina também viu a recuperação da tradição do imperialismo carolíngio com o novo império germânico de Otão I e de seus sucessores com a nova expansão da cristandade ocidental em direção leste. Como ocorrera na época de Carlos Magno, foi o império do Ocidente e não Bizâncio que libertou a cristandade das destruições do poder pagão, onde magiares e avaros tinham se estabelecido no coração da Europa. Uma vez mais renascia a marca oriental. Abadias e bispados foram restaurados e colonizadores vindos das porções ocidentais da Alemanha repovoaram as terras desertas da Áustria oriental. Todavia, a atitude dos imperadores e prelados do império do Ocidente em relação aos eslavos, tanto no Danúbio quanto no Elba, foi a mesma que a do Império Bizantino em relação aos eslavos dos Bálcãs. Eles tomaram como garantido que a disseminação do cristianismo significava a expansão do império e que a conversão dos eslavos envolveria sua sujeição aos bispos, condes e margraves germânicos. Prelados ambiciosos como Peregrino de Passau tentaram estender sua jurisdição sobre os territórios conquistados e não hesitaram em apoiar suas reivindicações usando toda sorte de falsificações de documentos

e de mapas.⁹ Essa exploração inescrupulosa dos eslavos convertidos e conquistados pelo imperialismo germânico provocou a mesma reação, agora na Europa do norte, que ocorrera quando o imperialismo bizantino sujeitara a Bulgária aos mesmos excessos; aqui, porém, isso encontrou expressão não na resistência subterrânea de movimentos heréticos como aconteceu aos bogomils, mas houve um retorno aberto ao paganismo. A derrota de Otão II pelos sarracenos na Itália, em 982, foi seguida de um levante geral dos eslavos pagãos que varreu as marcas orientais, recuando a fronteira da cristandade para o Elba.

Felizmente, esse desastre externo foi seguido por uma transformação radical das políticas, modificando toda a história da Europa central e Oriental. Essa mudança foi fundamentalmente provocada pela alteração do processo de conversão: no lugar do império e de seu corpo clerical seriam agora os próprios governantes desses povos que trariam a conversão. No entanto, isso só foi possível devido à sábia concepção de Otão III, que via o império como uma sociedade de povos cristãos. Com isso ele pôde acolher, de bom grado, a formação de novos reinos cristãos e a criação de novas igrejas em direta associação com Roma, em vez de torná-las dependentes da hierarquia germânica. Além disso, Otão III estava proximamente ligado ao mais extraordinário representante do novo cristianismo eslavo, Santo Adalberto ou Voytech, o primeiro bispo tcheco de Praga que buscara refúgio em Santo Alessio, em Aventino, por ocasião de sua expulsão da Boêmia durante a reação pagã de 983, e que subsequentemente levou adiante seu apostolado na Hungria, Polônia e Prússia, onde finalmente morreu como mártir em 997.

Santo Adalberto exerceu enorme influência no desenvolvimento da cristandade na Europa Oriental. Sua fundação monástica em Brzenov, próximo a Praga, onde estabeleceu uma colônia de

⁹ Por exemplo, a tentativa do Peregrino de Passau de reivindicar a posse da província mística de Lorch em 973.

beneditinos de Roma, a qual se tornou um manancial de influência monástica aos países vizinhos. A casa-mãe de Meseritz, a primeira fundação beneditina na Polônia, fora fundada pelo próprio Santo Adalberto, e as grandes abadias húngaras de Panonahalma e Pecsvarad foram fundadas por seu discípulo, Santo Astrik ou Anastásio. Não obstante, na morte ele foi ainda mais poderoso que em vida. Boleslav, o rei guerreiro da Polônia, obteve seu corpo dos prussianos pagãos e o colocou na igreja de Gnesen. O imperador Otão em pessoa, amigo de Santo Adalberto, percorreu a Europa para homenagear seu santuário. Foi em honra ao mártir que ele estabeleceu a nova hierarquia que libertou a Polônia de sua dependência da igreja germânica, tornando-a um membro independente da cristandade. Da mesma forma, Otão III e o papa Silvestre criaram o novo reino cristão e a nova hierarquia da Hungria. Aqui, também, a influência de Santo Adalberto é evidente. Foi ele quem batizara Santo Estevão, e foi seu discípulo, o monge Santo Astrik, que se tornou o líder da nova hierarquia. Portanto, foi da nova Roma de Otão III e Silvestre II que Santo Estevão recebeu a Coroa Sagrada, o símbolo máximo da realeza húngara, o qual marcou a transformação de um Estado pirata, o reino magiar, em “reino apostólico”, um dos baluartes da cristandade oriental.

O pequeno tratado conhecido como Instrução de Santo Estêvão¹⁰ ao seu filho Santo Emerico (1007-1031) professa expressar os ideais do fundador; seja lá qual for exatamente a sua data, é certamente verdadeiro ao espírito de Otão III e de seus conselheiros eclesiásticos, sobretudo a notável passagem (capítulo 6) que atribui a grandeza do Império Romano à liberdade que dissipa os preconceitos nacionais, aconselhando o príncipe a receber bem estrangeiros e forasteiros, que trazem novas línguas e novos costumes ao reino: “pois fraco e frágil é um reino com apenas uma língua e um costume” – *nam unius*

¹⁰ *Libellus de Institutione Morum ac Decretum S. Stephani*. Budapeste, ed. *Scriptores Regum Hungaricarum*, 1938, vol II, p. 611-27.

linguae, uniusque moris regnum imbecille et fragile –, sentimento estranhamente esclarecido em comparação ao nacionalismo e à xenofobia da Europa da modernidade, mesmo diante de sociedades tribais e bárbaras como a dos primeiros magiares.

De fato, a conversão da Hungria, muito mais do que da Polônia, abriu o caminho para a cultura cristã na Europa Oriental, já que o Danúbio médio sempre foi o principal portão entre o leste e o oeste europeus. Isso foi imediatamente usado como oportunidade para futuras atividades missionárias por outro amigo íntimo de Otão III, São Bruno de Querfurt (c. 970-1009), discípulo de São Romualdo e biógrafo de Santo Adalberto. Ele se esforçou por fazer da Hungria o ponto de partida para uma missão a leste – aos nômades da estepe russa e aos familiares pagãos dos magiares no Volga, uma missão que o colocou em contato amigável com o novo Estado cristão de São Vladimir em Kiev.

Assim, no início do século XI, uma nova sociedade de povos cristãos brotava na Europa Oriental, da Escandinávia à Crimeia e do Danúbio ao alto Volga. No entanto, essa nova cristandade ainda constituía uma ilha em meio a um mar de paganismo e barbarismo, entre os nômades turcos das estepes e as tribos finlandesas das vastas florestas do norte. Mesmo na região do Báltico e na porção oriental da Alemanha, na Lituânia e na Prússia, até o extremo oeste em Mecklemburgo, houve a permanência de um núcleo duro de resistência pagã, o qual não seria superado por séculos, uma vez que sua força vinha da resistência nacional dos povos bálticos contra a expansão e exploração colonial germânica; mas sempre que tal fator esteve ausente, como na Hungria e na Rússia, o progresso da evangelização foi relativamente rápido. Os povos dessa nova sociedade cristã estavam em próximo contato geográfico e cultural, e suas famílias governantes se relacionavam intimamente. Além disso, a divisão entre as províncias latinas e bizantinas da cristandade não estava tão drasticamente definida de modo que destruísse o senso de comunidade religiosa e cultural. Traços dos trabalhos de Cirilo e Metódio permaneceram no Ocidente, na

Croácia e talvez na Boêmia, onde a abadia de Sarzarva manteve o rito oriental no século XI, enquanto na Rússia, durante o tempo no qual as relações tradicionais com a Escandinávia foram preservadas, o estreito laço pessoal entre os príncipes russos com o norte tenderam a manter a Rússia em posição intermediária entre o Oriente e o Ocidente. Mesmo durante o século XII, Helmod, o padre alemão, o qual detinha um conhecimento considerável sobre a Europa oriental, não podia distinguir claramente as fronteiras entre as duas cristandades. “Todos esses povos, exceto os prussianos”, ele escreveu, “alegam ser cristãos. Nunca descobri quem foram os professores dos quais eles receberam a fé, salvo que em todas as suas observâncias eles parecem seguir os gregos em vez de os latinos. Por mar, é fácil viajar da Rússia à Grécia.”¹¹

O curso da história, todavia, aumentou gradualmente as divergências entre o desenvolvimento russo e dos eslavos ocidentais e escandinavos. A chegada de uma nova horda de nômades – os cumans – obstruiu a grande rota comercial do Báltico ao Mar Negro no século XII; e finalmente, durante o século XIII, a última e mais significativa erupção de povos da estepe criou um vastíssimo império eurasiático, o qual cortou violentamente a Rússia do resto da Europa, praticamente encerrando o intercâmbio com os povos da Europa Oriental. A conquista mongol produziu uma interrupção cataclísmica no desenvolvimento da cristandade oriental, marcando um período inicial e outro posterior da Idade Média nessa região. Durante o primeiro período – nos séculos XI e XII – os povos cristãos da Europa Oriental ocupavam uma posição intermediária entre o Ocidente latino e o Oriente bizantino; e embora eles estivessem divididos por suas preferências culturais e religiosas, essa divisão não era exclusivista. Um governante ocidental como o rei Bela III da Hungria poderia se inspirar em Bizâncio, ao passo que Iziaslav I de Kiev poderia dirigir seu olhar para Roma; além disso, as relações entre as famílias governantes eram tão próximas como foram nos

¹¹ *Helmodi Chronica Slavorum*, XXI, II (M.G.H.).

séculos XVIII e XIX. Durante esse período inicial, a cultura cristã da Europa Oriental era mais avançada na Rússia de Kiev, devido ao alto desenvolvimento das cidades russas e de sua vida política e econômica autônoma, ao passo que a cultura da Polônia e da Hungria era relativamente atrasada. No período posterior da Idade Média tal configuração foi alterada. Hungria, Boêmia e Polônia tornaram-se intimamente integradas à vida comum da cristandade ocidental e desenvolveram florescentes culturas nacionais. Por outro lado, os príncipes russos tornaram-se vassalos e coletores de impostos dos *khans* mongóis. A Hungria e a Polônia puderam compartilhar da ordem política dos reinos ocidentais e assim desenvolveram avançadas formas de parlamentarismo aristocrático e liberdades constitucionais. Além do mais, a união da Polônia com o Estado lituânio gerou uma imensa expansão a leste da cultura polonesa e latino-cristã, de modo que passou a incluir os principados da Rússia ocidental, justamente aqueles que não se encontravam sob o jugo mongol, incluindo Kiev. Mesmo Novgorod, a grande e antiga cidade-Estado que reteve sua independência por toda a Idade Média, foi duramente pressionada no século XIII devido à expansão militante das ordens cruzadas germânicas que avançavam sobre a região do Báltico. Esse conflito, que adquiriu o caráter de uma guerra religiosa, foi responsável pelo crescimento de uma tendência antilatina e antiocidental na tradição nacional russa. Todavia, o mesmo processo ocorria no sul, no centro do mundo bizantino. Aqui, também, o espírito militante do movimento cruzado, aliado ao imperialismo econômico das cidades-Estado italianas, fez surgir uma intensa resistência patriótica e religiosa no mundo bizantino. Portanto, a fundação do império latino de Constantinopla, o qual parecia marcar o clímax do avanço vitorioso da cristandade ocidental, foi, na verdade, um golpe fatal à causa da unidade cristã e à unidade cultural da Europa Oriental. Foram os sultões otomanos, não os latinos, tampouco os russos ou povos ortodoxos dos Bálcãs, que entraram e apanharam a herança de Justiniano e dos imperadores bizantinos.

Capítulo 7 | A Reforma da Igreja no Século XI e o Papado Medieval

O dismantelamento do Império Carolíngio e a desintegração da autoridade do Estado, resultantes da influência combinada das invasões bárbaras e da anarquia feudal, geraram uma crise semelhante na vida da Igreja. Não foi somente o fato de monastérios e igrejas serem saqueados por exércitos *vikings*, sarracenos e magiares, ou mesmo o fato de inúmeros bispos, abades e monges serem executados em sua luta contra os pagãos. Ainda mais grave, para a vida da cristandade, foi a aguda desintegração interna causada pela exploração e secularização da própria Igreja pelos líderes da nova sociedade feudal. Abadias e bispados eram tratados da mesma forma que os feudos leigos: tomados pela violência, comprados e vendidos ou usados como recompensa de vitoriosas aventuras militares. O desespero dos representantes da tradição carolíngia, sobre a condição da Igreja, pode ser visto no retrato sombrio esboçado pelos prelados da província de Reims, em Troselé, no ano de 909.

As cidades estão despovoadas, os monastérios incendiados e em ruínas; os campos abandonados à solidão. Como os primeiros homens que viveram sem leis ou freios, abandonados às suas paixões, da mesma forma, agora, cada homem faz o que lhe agrada, desprezando as leis de Deus e do homem, e as ordenanças da Igreja. O poderoso opri-me o fraco e a violência triunfa nas terras; o pobre é massacrado e os bens da Igreja são pilhados. Os homens se devoram como os peixes do mar. No caso dos monastérios, alguns foram destruídos pelos pagãos, outros foram privados de sua propriedade e reduzidos a nada.

Naqueles que subsistiram não há mais nenhuma observância à regra. Não há mais superiores legítimos devido à total submissão da Igreja à dominação secular. Nos monastérios, presenciamos abades leigos com suas mulheres e crianças, seus soldados e seus cães.

A situação é a mesma entre os próprios bispos:

O rebanho de Deus perece por nossa culpa. Isso aconteceu por causa de nossa negligência e ignorância, assim com a de nossos irmãos. Existe na Igreja uma incontável multidão de clérigos de ambos os sexos e de todas as idades que permanecem sem instrução alguma, de modo que são ignorantes mesmo nas palavras do Credo e na Oração do Senhor.¹

Quando os líderes de qualquer sociedade percebem a gravidade da situação e admitem a própria responsabilidade, como nesse caso, a situação nunca é tão desesperadora. De fato, no exato momento que os bispos da província belga compunham essa jeremiada, os primeiros passos para a reforma eram tomados nas províncias vizinhas. Como ocorrera durante os séculos V e VI, uma vez mais, o cristianismo mostrava a sua independência e força inesgotável diante de condições adversas: seu poder de criar novos organismos de regeneração espiritual. Por conseguinte, um novo movimento começou a brotar em meio à sociedade feudal, cuja finalidade era enfrentar o perigo da secularização feudal da Igreja. Num primeiro momento, esse movimento foi estritamente monástico e ascético, assumindo a forma de uma retirada, do mundo e da vida pública, em direção ao deserto e ao claustro; isto é, uma repetição, em circunstâncias distintas, do primeiro grande movimento do monasticismo ocidental descrito nos primeiros capítulos.

Embora a hierarquia eclesiástica e a própria instituição da Igreja estivessem, em geral, absolutamente ligadas à sociedade da época, praticamente sob o completo arbítrio das forças sociais predominantes, a instituição monástica, por outro lado, representava o princípio

¹ *Mansi Concilia*, vol XVIII.

de uma ordem cristã realmente autônoma, a qual provou ser a semente a frutificar uma nova vida para toda a Igreja. É verdade que, da mesma forma que os bispados, os antigos mosteiros carolíngios foram igualmente explorados e secularizados; porém, ao contrário dos bispados, os mosteiros compreendiam um organismo independente. Consequentemente, cada nova fundação fornecia a oportunidade para um recomeço, um renovado retorno à observância da regra beneditina que permaneceu a norma consagrada da vida monástica. Dessa forma foram estabelecidas as fundações do novo movimento de reforma espiritual, o qual transformaria a Igreja medieval a partir dos novos mosteiros fundados por príncipes feudais e nobres convertidos, como foi o caso de Cluny, na Borgúndia (910); Brogne e Gorze, na Lorena; e Camaldoli; na Toscana (1009). Sem dúvida, em primeiro lugar o monge se preocupava com a salvação de sua própria alma, antes de se envolver com quaisquer programas de reforma eclesiástica. Mas, como vimos,² o monasticismo ocidental sempre teve uma fortíssima consciência de responsabilidade social e de atividade missionária. Se, por um lado, ele se baseou na tradição dos padres do deserto; por outro, foi ainda mais inspirado pelos ideais de Santo Agostinho e de São Gregório. A teologia e a filosofia da história agostinianas exerceram impacto determinante, com sua aguda percepção de um herdado pecado original, sob o ônus do qual vive a raça humana, mas que é contraposto pela eterna ação da graça divina, fonte continuamente renovada de energia sobrenatural a transformar a natureza humana, alterando o curso da história. Essa grande concepção se tornara parte fundamental do patrimônio espiritual da Igreja do Ocidente e, acima de tudo, do monasticismo ocidental. A cristandade tinha apenas que retornar a essa tradição a fim de recuperar sua energia dinâmica. Portanto, embora os esforços dos reformadores do século X focassem principalmente a causa da reforma monástica,

² Cf. cap. II, p. 26 ss.

suas ações compreendiam questões muito mais abrangentes. Esses homens não eram somente ascetas incomunicáveis, mas profetas da justiça a defender o fraco e o oprimido, que falavam corajosamente para que todos ouvissem. Observamos isso, sobretudo, nos escritos de Santo Odo, o segundo abade de Cluny (927-942), que foi um dos mais importantes líderes da primeira fase do movimento de reforma. Seu principal trabalho, *Collationes*, se baseia na concepção agostiniana das duas cidades, ou melhor, de duas raças: os filhos de Abel e os filhos de Caim, cuja guerra deve se estender até o final dos tempos. Mas, enquanto Agostinho concebia tal oposição fundamentalmente como um conflito entre a Igreja cristã e o mundo pagão, Santo Odo se preocupava, acima de tudo, com as forças do mal que invadiam o terreno e a vida *dentro* da Igreja. Nada é mais sombrio que o retrato que Santo Odo faz da condição da Igreja, expondo a decadência do monasticismo e a imoralidade e o materialismo que dominaram o clero. Ainda assim, ele está longe de confinar sua crítica aos abusos estritamente eclesiásticos. O elemento mais extraordinário de seu ensinamento é sua crítica aberta, quase revolucionária, sobre a injustiça social. Aos seus olhos, o grande mal da época é a opressão sobre os pobres e os excessos das classes governantes, que ele denuncia tomado pelo espírito e pelas palavras dos profetas hebreus: “Ai daqueles que são ricos em Sião, e daqueles que se sentem seguros na montanha da Samaria, e os nobres da primeira das nações, a quem a casa de Israel recorre”. Os nobres e seus cúmplices, ladrões que saqueiam os pobres, como os prelados leigos que fracassam em proteger o povo contra a injustiça são a verdadeira semente de Caim, os perseguidores de Deus.

Como podem ser chamados de cristãos esses ladrões? O que merecem ao assassinares seus irmãos, aos quais deveriam dedicar-lhes a vida? É preciso apenas estudar os livros da antiguidade para perceber que os mais poderosos são sempre os piores. A nobreza leiga não se constitui pela graça, mas pelo orgulho e pela ambição. **Se julgássemos**

pela realidade dos céus, daríamos honra não aos ricos por seu fino vestuário, mas aos pobres que são aqueles que fabricam tais coisas – *nam sudoribus pauperum praeeparatur unde potentiores saginantur*.³

Contudo, Santo Odo percebe que esse reino de injustiças tem raízes muito profundas e não pode ser abolido por meios meramente externos, “pela carne”. Desde os dias de Abel, o primeiro dos justos, até o último dia dos eleitos, o sofrimento e a derrota sempre foram a porção das crianças de Deus. O único remédio é o da força espiritual do Cristo, por meio da qual a humildade de Deus conquista o orgulho do maligno. Logo, o reformador espiritual não pode esperar que a maioria esteja do seu lado. Ele deve estar preparado para resistir sozinho, como Ezequiel e Jeremias. Deve tomar como exemplo Santo Agostinho, cercado pelos vândalos em Hipona; ou São Gregório, orando em Roma com os lombardos nos portões. Os verdadeiros auxiliares do mundo são os pobres de espírito, os homens e mulheres que carregam o sinal da cruz nas testas, recusando o domínio da injustiça e colocando toda a confiança na salvação que vem de Deus.

Para os homens modernos isso pode parecer uma posição um tanto quanto quimérica. Não obstante, não restam dúvidas de que foi ela quem forneceu força espiritual ao movimento de reforma, o qual a Igreja carolíngia tinha, em vão, procurado estabelecer a partir de concílios e de seus reis. Apesar de toda a boa intenção dos reis e seus concílios, eles raramente tiveram os meios para implantar resoluções de forma eficiente. Por outro lado, a reforma monástica foi um movimento verdadeiramente autônomo, derivando sua força de seus recursos espirituais internos. Em vez de ser prejudicado, o movimento foi, de fato, auxiliado pela descentralização e pelo particularismo local da sociedade feudal. O mundo feudal tornou possível que um fundador estabelecesse sua nova fundação religiosa sem a interferência

³ *Collationes*, III, p. 26-30: “o banquete dos poderosos é cozinhado no suor dos pobres”.

do rei ou do bispo. O exemplo clássico dessa realidade foi Cluny, fundada pelo Conde Guilherme de Auvergne, em 910, como propriedade dos apóstolos, cuja obediência estrita à Santa Sé excluía formalmente qualquer intervenção de reis, bispos e nobres – um privilégio que se tornou o padrão ideal para outros monastérios reformados. Assim, desde o começo, um tipo especial de aliança foi estabelecido entre o papado e os reformadores monásticos, uma aliança que já se confirmara nas relações de Santo Odo com Alberico, o príncipe romano, e Leão VII, na primeira metade do século X.

Além disso, a frouxa organização sem forma definida do Estado feudal tornou possível, às congregações reformadas, estender seus domínios e influências com a prática de doações e comendas, do mesmo modo que outros grandes Estados feudais. Um reformador como Santo Abbo de Fleury podia dizer, em tom jocoso, que era mais poderoso que o rei dos francos, uma vez que sua abadia possuía dependências em territórios onde o rei não tinha autoridade.⁴

Embora a influência de Cluny se estendesse do sul da Itália ao leste da Inglaterra, a ordem não foi, de modo algum, o único centro da reforma. Por volta da mesma época, nos Países Baixos, nascia um movimento semelhante, encabeçado por homens como São Gerardo de Brogne (959), reformador dos principais monastérios de Flandres, São Pedro e São Bravo em Ghent, Santo Omer, São Bertin e São Ghislain. Pouco depois, um grupo de clérigos de Metz estabeleceu um centro igualmente importante em Gorze, na Lorena, sob o comando de São João de Vandières. Na Itália, a tradição dos monges do deserto e dos anacoretas orientais foi reavivada pela ação de ascetas como São Nilo, monge bizantino que fundou o grande monastério basileu de Grottaferrata ao sul de Roma, São Romualdo, o fundador de Camaldoli, e São João Gualberto, o fundador de Vallombrosa. Frequentemente, essa multiplicidade de movimentos interpenetrava-se

⁴ *Vita Abonis*, Migne, CXXXIX, p. 41.

mutuamente, influenciando todo o conjunto. Assim, a reforma dos monastérios anglo-saxões na época de São Dunstan estava ligada ao movimento flamengo, por meio de São Pedro em Ghent, e ao movimento de Cluny, por meio do grande monastério de Fleury, o qual se tornara centro secundário da reforma. Do mesmo modo, São Guilherme Volpiano (962-1031), o abade de São Benigne em Dijon, introduziu a reforma cluniacense na Normandia, enquanto Ricardo de Saint Vannes de Verdun colocou o movimento independente da Lorena em contato com o de Cluny; seu discípulo, Poppo (978-1048), o abade de Stavelot e amigo e conselheiro dos imperadores Henrique II e Conrado II, tornou-se o reformador dos monastérios da Germânia ocidental.

Assim, por toda a Europa Ocidental, surgiram novos centros de reforma monástica, como pacificadoras ilhas de vida espiritual em meio ao revolto oceano de anarquia feudal. Diante da desordem moral da cristandade, o monasticismo deixara de ser mero espectador inoperante e se tornara um poder independente, extremamente atuante na sociedade do Ocidente. Em homens como Santo Odo, São Romualdo e São Guilherme de Volpiano, os ambiciosos e violentos nobres feudais, que ignoravam por completo a moralidade ou a lei, passaram a reconhecer a presença de algo mais forte que a força bruta – um poder sobrenatural e numinoso que eles não ousavam ignorar. São Pedro Damiano recorda que Ranier, marquês da Toscana, costumava dizer que nenhum imperador colocava tanto medo nele quanto o olhar penetrante de São Romualdo; mesmo depois de sua morte, o santo ainda era considerado protetor dos pobres e vingador dos oprimidos.⁵

Como vimos no período mais inicial da Idade das Trevas,⁶ o santo não era apenas um bom homem que morrera, mas manifestava

⁵ Por exemplo, A história de São Pedro Damiano sobre a camponesa que invocou o auxílio de São Romualdo contra o nobre que roubara sua vaca, obtendo êxito. (*Vit. S. Rom*; c. 104.)

⁶ Cf. **Cap. II, p. 33.**

um poder vivo que participava ativamente da vida e dos assuntos humanos, envolvendo-se nas questões mais difíceis, forte o suficiente para proteger os seus devotos e terrível em sua fúria. Toda grande abadia e igreja de peregrinação era um lar de tal poder, onde o santo mantinha sua corte e recebia as petições de seus clientes. Os direitos legais de imunidade e asilo que tais lugares sagrados desfrutavam eram o reconhecimento externo que toda sociedade dava a tamanha autoridade. Da mesma forma, era o santo que se apresentava como verdadeiro senhor e mestre de todas as terras e dos moradores da abadia; o abade era apenas seu servo e despenseiro, de modo que não é surpreendente encontrar homens livres entregando voluntariamente sua liberdade para se tornarem “homens do santo”. Os *homines sanctorum* ou *sainteurs*, como eram chamados, tinham *status* mais elevado que o servo comum e um protetor mais poderoso que o homem livre.

Durante o início do século XI, o movimento de reforma monástica já alcançara sua maturidade, afetando cada aspecto da cultura ocidental. Os grandes abades, líderes do movimento, como Santo Odilon de Cluny (994-1019), Santo Abbo de Fleury (988-1004), São Poppo de Stavelot (977-1048) e São Guilherme de Volpiano (990-1031), eram as figuras dominantes da época, que exerciam imensa influência sobre os governantes. Em nenhum outro lugar o movimento para a fundação e restauração dos monastérios foi tão ativo quanto na Normandia, onde as fundações dessa época, como Fécamp, Bec e Saint Evroult, se tornaram os centros do grande reflorescimento da cultura cristã. No entanto, os reformadores ainda não se atinham a nenhuma mudança fundamental nas relações entre os poderes espiritual e temporal. Eles ainda aceitavam a tradicional concepção carolíngia do direito divino dos reis e do dever do príncipe de intervir nos assuntos religiosos e eclesiásticos. Ao se preocuparem com a situação da Igreja fora do monastério, era no poder real e não com os bispos ou com o papa que buscavam apoio. Tal realidade pode ser claramente

atestada nos escritos dos dois mais importantes canonistas da época, Santo Abbo de Fleury e o bispo Burchard de Worms. O trabalho do primeiro é dirigido expressamente ao rei da França, Hugo Capeto, e ao seu sucessor, Roberto, o Piedoso, cujo poder ele considera um ministério sagrado para a condução e reforma da Igreja; ao passo que o último, em seu grande *Decretum*, representa a tradição dos bispos do império e aceita a autoridade do imperador no governo da Igreja, sem nenhuma consciência da contradição latente entre esse estado de coisas e os princípios canônicos tradicionais em que seu trabalho se baseia.⁷ Embora tal atitude fosse inconsistente, ela correspondia à lógica dos acontecimentos. Durante a primeira parte do século XI, o movimento para a restauração da disciplina eclesiástica e da ordem canônica dependia inteiramente do auxílio e da cooperação do poder real. Foi o imperador e não o papa quem tomou a iniciativa durante a operação da reforma. Foi sob os auspícios de imperadores como Henrique II e de reis da França como Roberto, o Piedoso, que os primeiros concílios reformadores e sínodos foram realizados na Alemanha, Itália e França (Pavia, em 1022; Bourges, em 1031). No entanto, esse exercício da supremacia real, em assuntos religiosos, não era concebido com base em algum espírito hostil voltado a Roma. As relações entre o império e o papado nunca tinham sido tão amigáveis e íntimas como durante a época de Otão III e Silvestre II, em 999, e de Henrique II e Benedito VIII, entre 1012-1024.

Enquanto o papado permanecesse nas mãos da nobreza romana, seus interesses continuariam limitados aos jogos de poder das facções locais; isto é, sabia-se que longe de tomar a liderança no movimento da reforma, o papado necessitava urgentemente de reformar a si mesmo. Durante todo o século X, o secularismo e a corrupção dos partidos rivais, que exploravam o papado, escancararam, de forma flagrante, uma completa negação dos ideais do movimento de reforma.

⁷ Para a posição de Burchard, ver especialmente Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, III, p. 442.

A reação a essa situação, no episcopado do norte, encontrou sua expressão mais ousada nos sínodos de Saint Basle e Chelles, em 991 e 995. O fato de o porta-voz dessa oposição antirromana, Gerberto, ter se tornado ele próprio o papa Silvestre II, quatro anos mais tarde, forneceu um desenlace inesperado ao conflito. Todavia, na geração seguinte, os piores escândalos do século X foram retomados durante os pontificados de João XIX e Bento IX. Finalmente, a deposição de Bento IX e a eleição de dois candidatos rivais levaram à intervenção decisiva do imperador Henrique III, o qual, durante o concílio de Sutri, em 1046, descartou todos os três papas e impôs o bispo alemão, Suiger de Bamberg, como seu nomeado. Henrique III era um homem austero e devoto, amigo de santos e de reformadores, e tomou para si a responsabilidade teocrática de conduzir a Igreja de forma muito séria. Consequentemente, não é surpreendente que sua drástica ação em Roma tenha encontrado a aprovação geral do partido reformador, com uma ou duas exceções, como a do bispo Wazo de Liège. Mesmo São Pedro Damiano, o líder dos reformadores italianos, aceitou seu controle sobre o papado como manifestação da divina providência, comparando sua ação reformadora com a de Cristo quando expulsou os vendilhões do templo!⁸

A ação de Henrique III teve um efeito abrangente sobre o curso do movimento reformador. Num primeiro momento, pode parecer que suas ações reduziram o papado a uma completa dependência diante do poder imperial, pois os três papas que ele nomeou em rápida sucessão – Clemente II, em 1046, Dâmaso II e São Leão IX, em 1048 – eram leais prelados do Sacro Império Germânico e da Lorena, que não tinham conexões italianas e eram, consequentemente, obrigados a depender do auxílio político do imperador. Não obstante, o mero fato de o papado ter sido tirado das mãos dos nobres romanos e de suas facções e colocado em relações íntimas com a Europa do

⁸ *Liber Gratissimus ad fin.*

norte e central teve um efeito imediato no contexto internacional. Ainda mais importante foi o fato de o recém-chegado Leão IX criar uma estreita aliança entre o papado e o movimento de reforma religiosa, cujo centro se localizava na Lorena e na Burgúndia. Como bispo de Toul, Leão fora, por 22 anos, uma das figuras proeminentes na Igreja da Lorena, durante a época de intensas atividades reformistas de abades como Ricardo de Saint Vannes, São Poppo de Stavelot e Santo Odilon de Cluny, e de bispos como Wazo de Liège – todos morreram por volta da época em que ele se tornou papa. Os homens que ele trouxe para Roma como auxiliares foram retirados do mesmo ambiente – Humberto, o abade de Moyenmoutier, Hugo, o Branco, Abade de Remiremont e Frederico, o arqui-diácono de Liège e irmão do duque Godofredo da Lorena, que se tornaria, mais tarde, abade de Monte Cassino e papa Estevão IX.

A introdução desse elemento estrangeiro na cúria teve um efeito revolucionário sobre o papado, o qual se tornou, então, em centro hierárquico e organismo de liderança de todo o movimento reformista. A partir desse ponto, a reforma da Igreja não mais foi o objetivo de dispersos grupos de ascetas e idealistas, mas se tornou a política oficial da Igreja romana. Em seu breve pontificado, de menos de cinco anos, São Leão dedicou-se ao trabalho de reforma com energia sobre-humana, cruzando os Alpes sucessivamente a fim de presidir concílios na Alemanha e na França, assim como na Itália, procurando estabelecer controle pessoal e direto sobre as Igrejas da cristandade ocidental. Ele também teve uma participação importante nos assuntos políticos da cristandade ao lidar com a difícil questão dos normandos, os quais se estabeleceram no sul da Itália valendo-se da mesma violência que os dinamarqueses tinham exercido sobre a Inglaterra. São Leão tentou abordar esse perigo por meio de uma direta ação militar, apoiada tanto pelo Império Germânico quanto pelo Império Bizantino. Mas sua bem planejada política encontrou, no entanto, o fracasso militar. Ele foi derrotado e capturado pelos normandos, no mesmo instante

que seu plano para a união entre a cristandade ocidental e o Império Bizantino encontrava forte resistência na intransigência eclesiástica do patriarca bizantino Miguel Cerulário. Ele não sobreviveu a esses desastres; dois anos depois, em 1056, o imperador Henrique III morria prematuramente, deixando seu filho de cinco anos de idade para sucedê-lo sob a regência de sua viúva. Esse acontecimento foi fatal à antiga ordem e colocou um ponto final na cooperação entre o império e o papado, sobre a qual a política dos reformadores até então se baseara. Durante a minoridade de Henrique IV, o partido reformista asseverou a independência do papado e desconsiderou a concordata de Sutri, elegendo seus próprios candidatos ao papado e descartando a intervenção do império. Aliaram-se, dessa forma, ao partido anti-imperial italiano, representado pelo duque Godofredo da Lorena e da Toscana, cujo irmão Frederico da Lorena se tornaria o papa Estevão IX, em 1057. Finalmente, os reformistas efetuaram uma aliança entre o papado e os normandos, no sul da Itália, uma reversão completa na política de alianças cujas consequências foram enormes. Tamanha reviravolta provocou um explícito rompimento não apenas com o Império Germânico mas também com o Império Bizantino, tornando irremediável o rompimento completo com a Igreja oriental.

O espírito propulsor por trás desses eventos parece ter sido Humberto de Moyenmoutier, o cardeal e bispo Humberto de Silva Cândida, figura dominante tanto no movimento de reforma quanto nas negociações entre Constantinopla e os normandos, durante esses anos críticos (1049-1061). As ideias que inspiravam suas atividades podem ser vistas em seu tratado *Contra os Simonistas* (cerca de 1058). Essa obra pode ser vista, de uma só vez, como a mais completa e extrema apresentação do programa dos reformistas. Para Humberto, a simonia não era somente um pecado; mas tratava-se da suprema heresia, uma vez que negava o caráter espiritual da Igreja e subordinava os dons do Espírito ao dinheiro e ao poder do mundo. Ele argumentava que ao afirmarmos que o Espírito Santo não pode ser comprado ou

vendido, isso implicaria a não participação dos simonistas nos dons do Espírito; ou seja, seus sacramentos eram nulos e vazios e a Igreja deles seria a casa do anticristo. A fim de combater esses males, ele clamava um retorno aos antigos princípios canônicos de eleição livre e emancipação da Igreja tanto do controle do poder secular quanto do costume da investidura leiga. Tomando-se o poder espiritual como superior ao poder do rei da mesma forma como o céu seria superior à terra, caberia à Igreja conduzir e governar o Estado, assim como a alma governa o corpo. Só assim seria possível garantir o império da justiça e a paz e a união do povo cristão.

Portanto, antigas acomodações tornavam-se, agora, elementos irreconciliáveis não apenas diante do feudalismo corrente do século XI, mas, sobretudo, diante de uma Igreja imperial de Estado, a qual até então misturara, de forma inextricável, as funções espirituais e seculares, considerando imperadores e reis os líderes divinamente designados da sociedade cristã. Foi, de fato, uma reversão ao intransigente dualismo e antissecularismo da Igreja primitiva. As consequências revolucionárias dessa teoria ainda não estavam claras à geração mais antiga dos reformadores, contemporâneos de Humberto, tanto para Leão IX quanto para o grande líder da reforma monástica na Itália, São Pedro Damiano, o qual permaneceu fiel ao ideal de união entre os dois poderes, realizado de forma temporária durante o reinado de Henrique III. Contudo, depois da morte do cardeal Humberto e do papa Nicolau II, em 1061, a liderança do movimento passou aos mais jovens, que já estavam preparados a levar as ideias de Humberto à sua conclusão lógica. Primeiramente, dentre eles encontramos o arqui-diácono da Igreja romana, o toscano Hildebrando, o qual ocupava uma posição importante em Roma desde 1059 e tornou-se papa Gregório VII em 1073.

Embora a importância de sua influência sobre a história da cristandade medieval tenha sido sempre reconhecida, sua personalidade e seu trabalho foram submetidos aos mais diversos julgamentos.

De um lado, ele foi considerado o principal autor e inspirador de todo o movimento de reforma; por outro lado, um ambicioso político eclesiástico, como no caso de Bonifácio VIII. Contudo, hoje é geralmente reconhecido que ambas as visões são igualmente equivocadas. Ele nunca foi um pensador original, pois não foi Hildebrando, mas foi Humberto de Moyenmoutier o teórico e ideólogo do movimento de reforma. No entanto, por outro lado, ele tampouco foi um mero político da Igreja a se enredar no poder; era um homem de intensas convicções espirituais com agudo sentido de sua missão profética. Sua visão da Igreja e do mundo se calcava no mesmo dualismo agostiniano que vimos no caso de Santo Odo de Cluny; mas essa era a tradição comum da Igreja de sua época. Existe um traço muito menor de uma direta influência agostiniana em seus escritos ao compararmos esse material com o trabalho do cardeal Humberto. É na Bíblia e, sobretudo, nos profetas que a verdadeira fonte de inspiração de Gregório VII é encontrada. As narrativas sobre julgamento divino, lei divina, justiça divina e missão profética fornecem o tema recorrente de todo o seu pensamento e ensinamento. Seu senso de urgência sobre sua missão e o predicamento do mundo cristão encontra sua expressão mais notável no último apelo que ele dirigiu ao povo cristão de seu exílio em Salerno, antes de sua morte.

Embora sem mérito e como pecador, a mim também chegou a palavra do Profeta, “Sobe a um alto monte, mensageiro de Sião; eleva a tua voz com vigor”, deixando ou não de lado o medo, elevo minha voz e grito sem hesitar. A fé cristã, a verdadeira fé ensinada aos antigos pelo Filho de Deus, mas que foi rebaixada a ponto de se tornar objeto de escárnio, não somente para o Maligno, mas também para os judeus, sarracenos e pagãos. Esses têm leis que não os beneficiam na salvação, e ainda assim eles lhes são fiéis. Mas nós, cegados pelo amor ao mundo, abandonamos a Verdadeira Lei. Todos os dias, vemos homens que são lançados à morte, aos milhares, pelos seus senhores ou seus companheiros, e aqueles que temem a Deus, poucos como são, pensam apenas em suas próprias almas e se esquecem de seus irmãos.

Desde o dia que a Igreja me colocou no trono apostólico, todo o meu desejo e toda a finalidade de minha luta têm sido para a recuperação da Santa Igreja, a Noiva de Deus, nossa senhora e nossa mãe, o restabelecimento de sua santidade para que permaneça livre, casta e católica.⁹

Nota-se que nada há de caracteristicamente político em seu ideal de reforma. Porém a simplicidade intransigente com a qual foi formulado o torna uma força revolucionária. Isso ocorreu num contexto no qual a Igreja se tornara parte central da ordem social, onde as relações eclesiais e políticas tinham se tornado inextricavelmente emaranhadas. Acima de tudo, o antigo ideal bizantino e carolíngio de monarquia sagrada passava a ser visto como obstáculo a qualquer programa radical de reforma, uma vez que consagrava o *statu quo* e protegia interesses particulares sob a aura da tradição sagrada. Portanto, a determinação inflexível de Gregório VII de libertar a Igreja de suas dependências feudais e imperiais significava o abandono da antiga concepção bizantina e carolíngia do direito divino dos reis; mas essa posição abalou decisivamente a passiva obediência dos súditos cristãos. Uma vez que os reformadores, não menos que os conservadores, continuaram a aceitar o caráter unitário da sociedade cristã, essa negação da teocracia imperial acarretava, de forma inevitável, a expressa afirmação da supremacia do poder espiritual. Consequentemente, o papa passaria a ocupar o lugar que o imperador até então ocupara como juiz e líder supremo do povo cristão.

Tamanha alteração, revolucionária como foi, harmonizava-se com as condições de uma nova época. O Sacro Império Germânico não era mais capaz de cumprir, até mesmo formalmente, as funções que o império de Carlos Magno executara. Do ponto de vista da Europa Ocidental, tornara-se um remanescente arcaico. Os novos Estados feudais tinham se tornado os líderes da cultura. Mas, ainda assim, o senso de unidade da cristandade ocidental estava mais forte

⁹ *Monumenta Gregoriana*, Ep. Col. 46, p. 527-74.

do que nunca e isso exigia uma nova expressão institucional. O papado reformado forneceu tal expressão de uma forma mais eficiente que qualquer outra instituição política poderia ter feito, uma vez que sua configuração transcendia rivalidades nacionais e territoriais, tendo na hierarquia e no Cânone os instrumentos necessários para sua realização. Além disso, o papado era enormemente mais flexível que o império, plenamente capaz de criar novas e especiais formas de relacionamento não apenas com as igrejas locais e os mosteiros mas também com os poderes territoriais, considerados sócios de sua autoridade universal. Portanto, Gregório VII encorajou os governantes dos territórios cristãos mais remotos, tais como da Espanha, Dinamarca, Hungria e Croácia, para que aceitassem a proteção da Santa Sé e se tornassem vassallos de São Pedro. Embora tal lealdade não implicasse nenhum tipo de controle político direto, enfatizava a nova posição do papado como o centro de uma sociedade internacional. Essa formulação de uma nova ideia teocrática foi assimilada sem grandes dificuldades pela sociedade feudal do Ocidente, em que as limitações da realeza eram uma realidade da experiência comum. Mas essa nova situação significou algo muito diferente para o Império Germânico, em que a tradição carolíngia sempre fora muito forte e a Igreja e os bispos constituíam a viga mestra do sistema imperial. Aqui, houve um conflito tanto de ideais quanto de forças sociais. Por gerações a cristandade foi despedaçada por esse conflito. Nesse quadro, pela primeira vez na história do Ocidente, foi feita uma tentativa de avaliação da opinião pública, sobre os dois lados da questão. Uma guerra de alianças e propaganda foi conduzida, na qual as questões mais fundamentais, referentes à relação entre Igreja e Estado e ao direito de resistência à autoridade injusta foram discutidas exaustivamente. Isso marcou um novo ponto de partida na história da cultura do Ocidente; significava que os homens tinham começado a refletir sobre os princípios nos quais a sociedade cristã se fundava e a utilizar o apelo desses princípios como meios de mudança

da ordem existente. Quando Gregório VII escreveu “O Senhor disse ‘Sou a Verdade e a Vida’, ele não disse ‘Sou o costume’, mas disse ‘Sou a Verdade’” (*non dixit Ego sum consuetudo, sed Veritas*), ele estava invocando um novo tipo de direito divino, que provaria ser muito mais forte que o direito divino dos reis.

Em primeiro lugar, a controvérsia surgiu a partir de pressuposições comuns e princípios teológicos comuns. Ambos os lados aceitavam a teologia agostiniana da graça e da justiça, a doutrina gelasiana da concordância dos poderes temporal e espiritual e a concepção carolíngia da cristandade como uma unidade teocrática. Acima de tudo, *Cidade de Deus* de Santo Agostinho, com sua tremenda visão dos dois amores e das duas cidades, cuja oposição e conflito explicam o curso da história, formava o pano de fundo de toda a controvérsia e era invocada explícita e repetidamente por ambos os partidos em apoio de suas respectivas interpretações durante os embates.

Para os reformadores a alegação dos imperadores de dominar a Igreja era vista como mais um assalto à liberdade da Cidade de Deus pelos filhos da Babilônia e pela geração de Caim. Aos imperialistas, por outro lado, os reformadores seriam os inimigos da paz a destruir a unidade do único corpo da cristandade ao separar o sacerdócio da realeza e colocar as armas de guerra nas mãos da Igreja. Assim, a questão sobre a correta resistência se tornou um dos assuntos centrais da controvérsia. Os defensores da causa do império – como o monge Hersfeld que escreveu o trabalho *De Unitate Ecclesiae Conservanda* – condenavam o direito de resistência tomando como base o pacifismo cristão.

Paz, diz o Senhor, deixo a vós; dou a vós minha paz. Onde e quando os membros da Igreja são compelidos a mover guerra, eles assim o fazem não pelo ensinamento do Cristo e na tradição da Igreja, mas por necessidade e por contágio de Babilônia, a cidade terrena, um lugar que os filhos de Jerusalém visitam durante sua existência no mundo.¹⁰

¹⁰ Op. cit; I, ad fin.

Que mistério de iniquidade está sendo agora operado por aqueles que se chamam monges, confundindo Igreja e Estado em sua perversa doutrina, a qual se opõe e se coloca contra o poder real e contra a Santa Sé.¹¹

Logo

Por dezessete anos ou mais, em todo lugar no Império Romano, vemos guerra, sedições e igrejas e monastérios incendiados; bispos colocados contra bispos, clérigos contra clérigos, povo contra povo; pai contra filho; e irmão contra irmão.¹²

Mas aos olhos do reformador esse passivo conservadorismo era irreconciliável com a liberdade da Igreja e com a restauração da verdadeira ordem da sociedade cristã. Uma vez que a Igreja era uma e indivisível, tanto o príncipe cristão quanto o próprio imperador teriam que ser posicionados dentro da Igreja, sujeitos à lei da Igreja e sob a autoridade de seus líderes espirituais. Portanto, em certo sentido, a autoridade temporal passava a ser a autoridade da Igreja em seus assuntos temporais, exercida por intermédio de seus ministros temporais. Caso esses ministros errassem, seria obrigação da Igreja e do povo cristão chamá-los à ordem e, se necessário, dispensá-los em favor de candidatos mais adequados. Declarado em sua forma mais radical e extrema, como na *Carta a Gebhard* de Manegold de Lautenbach, isso envolvia o estabelecimento de certa teoria democrática de contrato social que substituíria o princípio tradicional do direito divino dos reis, assim como propunha uma drástica justificação para o emprego de força militar contra cismáticos e hereges. Segundo a palavra do profeta, “Maldito o que faz com negligência o trabalho de Iahweh! E maldito o que priva de sangue sua espada!”. O fato de não ser mera questão de teoria abstrata é mostrado na história da revolta saxônica, registrada por Lambert de Hersfeld e Bruno de Magdeburgo, os quais sublinharam o caráter condicional da aliança dos saxões com o imperador e o direito e o dever de defenderem suas liberdades nacionais e

¹¹ Op cit. II, c, 42.

¹² Op. cit; I, c. 7.

as da Igreja. Mas apesar de haver essa atmosfera predominantemente teológica, já havia alguns escritores que estavam preparados a defender a causa do império em seus próprios termos, ou seja, em vista de suas próprias prerrogativas temporais. O mais notável desses escritores foi Benzo, bispo de Alba, erudito e humanista, o homem que antecipou Dante em seu entusiasmo pela tradição romana e pela restauração da autoridade universal do império. Para ele, Henrique IV seria o sucessor por direito dos grandes imperadores do passado e dos heróis da antiga Roma, enviado pelos céus para recuperar a glória do império à Itália e, por meio dela, para o mundo. Esse império restaurado seria independente, libertando-se tanto da Igreja quanto do feudalismo. Seria uma monarquia absoluta baseada na antiga ordem romana, na lei universal e num sistema restaurado de fisco. Assim, apesar de seu caráter utópico, o pensamento de Benzo de Alba parece anunciar o renascimento da vindoura concepção política do Estado.

Todavia, no século XI a constituição de um Estado não podia mais ser encontrada com base nas tradições arcaicas de um império sagrado, mas segundo as determinações da nova monarquia dos normandos, a qual era o alvo especial de toda denúncia e do ódio de Benzo. Dessa forma, fica evidente que não seria o Império Germânico, mas o papado reformado que se tornaria o real herdeiro da tradição romana de universalismo e de ordem internacional. A Igreja não era apenas uma sociedade muito mais universal e abrangente que a sociedade do Estado medieval; mas exercia muitas das funções que consideramos essencialmente políticas. Como F. W. Maitland costumava insistir; nesse período é impossível determinar qualquer definição aceitável de Estado que não incluía a Igreja medieval. Tratava-se de um poder soberano que impunha suas próprias leis e as aplicava em seus próprios tribunais com seus próprios juízes e advogados. A Igreja tinha um elaborado sistema de jurisdição, uma burocracia altamente organizada e um eficiente organismo de controle centralizado, tudo isso executado por funcionários permanentes e supervisionado por inspeções regulares e relatórios de delegados. Esse foi o

resultado direto do movimento de reforma. A emancipação do papado de sua relação de dependência com o império e a separação entre autoridade espiritual do bispo e obrigações seculares, como membro da hierarquia feudal, tornou necessário reconstruir toda a ordem de administração e jurisdição eclesiástica, agora concebida como uma grande unidade organizada.

Contudo, a criação dessa grande estrutura de governo eclesiástico não fora o objetivo original do movimento de reforma, que, como vimos, se inspirara nos ideais espirituais e transcendentais de homens como São Pedro Damiano. Os próprios reformadores estavam muito cientes dos perigos envolvidos. O crescimento do poder e da riqueza eclesiástica envolvia o perigo de secularização interna, tão mortal quanto e mais insidiosa que os males externos contra os quais eles lutavam. É verdade que havia apoiadores do movimento de reforma que tinham a simpatia que Benzo nutria pela antiga tradição romana, os quais consideravam a vitória do papado como um triunfo da civilização e da ordem latina sobre as forças do barbarismo germânico e feudal. Assim, a refinada ode com a qual o arcebispo de Salerno, Alfano, se dirigiu a Hildebrando, quando ele ainda era um arquidiácono, clama o papado para que derrote, com suas armas espirituais, as rudes forças do barbarismo que se opunham ao poder romano, comparando o próprio Hildebrando aos heróis do passado – Mário, César e os cipiões:

*His et archiapostoli
Fervido gladio Petri
Frange robur et impetus
Illius, vetus ut iugum
Usque sentiat ultimum.*

*Quanta vis anathematis!
Quidquid et Marius prius,
Quodque Julius egerant
Maxima nece militum,
Voce tu modica facis.*

*Roma quid Scipionibus
Caeterisque Quiritibus
Debuit magis quam tibi,
Cujus est studiis suae
Nacta jura potentiae?*¹³

Todavia, não há nenhum traço disso no pensamento e nas declarações do próprio Hildebrando. Pelo contrário, ele fora muito mais inspirado pelo ideal profético das escrituras: justiça e julgamento dos reinos e das nações. Via-se como um profeta a “arrancar, derrubar, construir e plantar”. Tratava-se do mesmo espírito que inspirou São Bernardo no século seguinte, assim como tantos outros líderes cristãos. Foi esse espírito profético que inspirou os esforços do movimento de reforma, nos séculos XI e XII, permitindo que adquirisse a energia espiritual e o prestígio moral para transformar a cultura medieval durante o período decisivo de seu desenvolvimento.

¹³ Migne, P. L.; Tom. CXLVII, 1262. Tradução: “Anátema, quão grande é o vosso poder! Tudo aquilo que Mário e Júlio realizaram com grandes massacres e exércitos, vós fazeis em quietude. Quebre a força da investida deles com a espada de Pedro, o chefe dos apóstolos, para que possam sentir toda a força da antiga clave. Roma que tanto deveu aos cipiões e a seus cidadãos, **mais deve** a vós, cujos esforços lhe deram seu poder”.

Capítulo 8 | O Mundo Feudal: Cavalaria e Cultura de Corte

No século XI, o movimento de reforma da Igreja não mais se limitava à vida monástica, mas se tornara inspiração para um movimento ainda mais amplo de mudança espiritual, que transformou toda a ordem da Igreja do Ocidente e o próprio espírito da cultura ocidental. A partir desse ponto, diferentemente do que ocorrera às sociedades carolíngia e bizantina, presenciamos o aparecimento de uma nova unidade da cristandade medieval, a qual não mais dependia do império e conquistara um caráter suprapolítico e internacional, possuindo seu próprio centro de autoridade independente no papado reformado. É verdade que a tradição carolíngia sobreviveu, com pouca mudança essencial, no Sacro Império Romano-Germânico sob os imperadores saxões e salianos, mas essa entidade não mais abarcava o todo da cultura ocidental. O centro mais ativo e vital dessa nova fase seria encontrado em outro lugar: na desordenadamente feudal sociedade do reino franco do Ocidente, onde a tradição carolíngia fora quase totalmente extinta e o próprio poder real tinha afundado ao nível mais baixo possível.

Aqui, a unidade significativa de vida política não era o reino, mas os novos Estados feudais, que tinham sido construídos a partir das ruínas do Estado carolíngio por vassalos rebeldes ou aventureiros militares, ou mesmo, no caso da Normandia, pelo estabelecimento de invasores bárbaros do distante norte. Esses Estados feudais tinham sido **criados pela guerra** e para a guerra. Toda a sua estrutura e seus *ethos*

eram predominantemente militares. Nesse contexto, a única força capaz de manter a sociedade unida era o laço fundamental de fidelidade que unia o guerreiro e seu líder, como acontecera nos tempos das invasões bárbaras. Assim, o surgimento do feudalismo parece marcar um retorno ao barbarismo, no qual as instituições fundamentais da sociedade civilizada praticamente desaparecem e o mundo passa a ser governado pela “velha e boa lei, a regra simples: quem tem o poder se apodera e quem é capaz o mantém”.

Porém, embora o feudalismo fosse uma reversão ao barbarismo, ele já continha seu próprio remédio. A ferocidade e o barbarismo dos primeiros príncipes feudais os tornaram adversários difíceis de combater e vencer. Uma coisa era desprezar a autoridade do fraco e distante monarca carolíngio, muito diferente seria revoltar-se contra homens como Fulk Nerra de Anjou, Balduíno de Flandres, ou mesmo Guilherme, o Bastardo, da Normandia. Tais homens eram guerreiros implacáveis e cruéis, mas, de certa forma, “justiceiros”, que se mostraram capazes de proteger suas terras de invasões e saques. Portanto, estavam sempre determinados a fazer valer sua autoridade, agindo prontamente contra vassalos rebeldes. De fato, logo que os principados feudais se tornaram firmemente estabelecidos, a população começou a crescer, as estradas foram novamente reabertas aos comerciantes e as cidades e os mercados puderam florescer. Cada um desses Estados feudais – sobretudo a Normandia, Flandres, Anjou, Blois, Champanha e a Burgúndia – se tornaram o foco de intensa atividade social. Essa multiplicidade de pequenos Estados e o seu caráter limitado, comparados ao inviável fardo e às alegações universais dos impérios carolíngio e germânico, favoreceram o progresso da civilização ocidental. Um Estado do tamanho da Normandia ou de Flandres era grande o suficiente para formar organismo social autossuficiente, embora não fosse grande demais que não pudesse ser defendido por um único líder. Dessa forma, os miúdos Estados da França e dos Países Baixos, durante os séculos XI e XII, desempenharam um papel

semelhante, na primeira fase da cultura medieval, ao que fizeram as cidades-Estado da Grécia na Antiguidade, ou aquelas dos principais italianos na Renascença. Nesse contexto, o reflorescimento da vida religiosa, intelectual e artística não mais se conectava de forma tão centralizada nos imperadores ou mesmo na monarquia, mas se deslocava para esses Estados feudais. Até mesmo o feroz Fulk Nerra de Anjou, que parece ser, num primeiro momento, nada mais que um bárbaro sanguinolento, foi um grande fundador de mosteiros e reconstrutor de Igrejas. Seu contemporâneo, Guilherme de Poitou (993-1030), amigo de Fulberto de Chartres, era um homem culto e refinado, que se deleitava nas leituras e na escrita, compilando os manuscritos para sua biblioteca. Acima de tudo, é importante observar que o grande movimento de reforma monástica encontrou seus primeiros patronos não nos grandes imperadores saxões, mas entre os príncipes feudais do século X. Cluny foi fundada por Guilherme de Auvergne, duque da Aquitânia, e a reforma de Gerardo de Brogne foi patrocinada, nos Países Baixos, por Arnoul, o Velho, cujo predecessor, Balduíno II, tinha enriquecido ao saquear as terras da Igreja e ganhara notoriedade, na época sem lei, com o assassinato de Fulk, arcebispo de Reims. Mais tarde, no início do século XI, foi Ricardo II da Normandia que trouxe São Guilherme de Volpiano de Dijon e tornou Fécamp o grande centro de reforma monástica no noroeste.

Portanto, a anarquia do “sistema” feudal foi compensada pela vitalidade e pelo poder de recuperação desse novo tipo de sociedade que surgia. Do início do século XI em diante, a sociedade feudal do Ocidente mostrou um poder extraordinário de expansão, levando o modo de cavalaria francês e suas instituições a todos os cantos da Europa – das ilhas britânicas até Portugal, da Sicília à Síria e às margens do deserto árabe. Foi uma expansão comparável àquela dos escandinavos no período anterior, que tinham estabelecido seus assentamentos e reinos de Dublin a Kiev. De fato, os dois movimentos são, em certa medida, contínuos, uma vez que foram os escandinavos

cristãos e afrancesados da Normandia que se tornaram, em todos os lugares, a ponta de lança do novo movimento. Mas, enquanto os *vikings* foram rapidamente absorvidos pelos países nos quais se estabeleceram, adotando a religião e as instituições dos povos conquistados, a nova sociedade feudal era forte o suficiente para preservar sua identidade espiritual e até mesmo exercer uma influência criativa no campo da cultura. Isso se deveu ao fato de a sociedade feudal do norte da França ter alcançado uma fusão e síntese únicas, integrando os elementos cristãos e bárbaros da cultura medieval. Até então, esses elementos tinham coexistido na cultura ocidental, lado a lado, mas ainda não tinham formado uma unidade orgânica; permaneciam dois mundos separados. De um lado, a sociedade pacífica da Igreja, a qual encontrava seu centro na vida e na cultura monásticas; de outro, a sociedade guerreira dos bárbaros, a qual permanecia pagã em seu coração, apesar de uma aceitação externa e meramente do cristianismo. Por um momento, o Império Carolíngio pareceu representar o triunfo do elemento cristão e a unificação da cultura ocidental aos princípios cristãos. Porém, tornou-se logo evidente que uma imponente teocracia imperial cristã do Ocidente era uma falácia pretensiosa, e embora os imperadores mais profundamente imbuídos com os ideais carolíngios – como Luís, o Piedoso, Carlos, o Calvo, e Carlos, o Simples – pudessem estabelecer, em suas capitulares, os princípios do governo cristão e planos detalhados de reforma moral e litúrgica, eles se mostraram incapazes de fazer o mais básico: defender suas terras contra os pagãos ou fazer que seus súditos os obedecessem. O império da lei e a autoridade política do Estado tinham desaparecido, e o único princípio remanescente de coesão social permanecia o laço pessoal direto de lealdade e ajuda mútua entre o guerreiro e seu líder e o serviço e a proteção entre o servo e seu senhor. Há uma semelhança óbvia entre a sociedade feudal e a relação tradicional do líder de guerra bárbaro ao seu *comitatus* ou “*hyrd*”. De forma semelhante, ambas as sociedades são inspiradas pelo mesmo código primitivo de honra e lealdade, de

desprezo pela morte e pelo espírito implacável de vingança. Nada poderia estar mais afastado do *ethos* cristão, mas embora o nobre feudal fosse o descendente direto dos guerreiros bárbaros, ele era, ao mesmo tempo, um cavaleiro cristão, e tinha, portanto, certa lealdade à sociedade mais ampla da cristandade e certa fidelidade à Igreja.

Esse dualismo incrustado no espírito da sociedade feudal encontra uma ilustração notável em um famoso incidente na história da Inglaterra. Em 11 de agosto de 991, uma frota *viking* atracou perto de Maldon, no estuário do Blackwater, e encontraram os homens de Essex, liderados pelo conde Byrhtnoth, que foi derrotado e morto depois de uma brava resistência. O evento foi registrado em duas fontes quase contemporâneas: a latina *Vita Oswaldi*, formada por um monge de Ramsey, e a anglo-saxônica *Lay of Maldon*, que foi algumas vezes reconhecida como o maior poema de batalha de língua inglesa. De qualquer forma, é uma expressão clássica do *ethos* heroico-aristocrático, representado em *Beowulf* e em *Fight at Finnesburg*, assim como na poesia escandinava mais antiga. A morte do herói e os discursos de seus seguidores, que estão determinados a morrer com o seu senhor, pertencem tão completamente a essa tradição que eles reproduzem precisamente a situação, as reações emocionais e as fórmulas poéticas da antiga poesia heroico-pagã dos escandinavos. Porém, na fonte latina, o cronista monástico representa Byrhtnoth como o campeão cristão de seu país a lutar contra os pagãos, cujas mãos são fortalecidas por sua piedade e boas obras. Ambas as versões estão essencialmente corretas, uma vez que Byrhtnoth não foi apenas um grande guerreiro, mas um cristão devoto, como seu sobrinho Etelvino, “o amigo de Deus”, venerado por séculos pelos monges de Ely como um de seus maiores benfeitores. Portanto, vemos aqui os dois componentes centrais da nova cultura feudal coexistindo, mas em seus estados puros, sem se misturar. No entanto, nos territórios do antigo Império Carolíngio, principalmente no norte da França – o foco da nova sociedade –, um processo de fusão já se encontrava

em estágio bastante avançado de desenvolvimento e dava nascimento a novas instituições, ideias e a uma nova tradição literária. Aqui, o aparecimento dessa cultura feudal já é composto em formas especificamente cristãs da tradição guerreira dos bárbaros do norte, de modo que a parede cultural característica da Europa Ocidental a separar dois mundos irreconciliáveis começou a ser finalmente transcendida.

Essa atividade criadora da nova cultura feudal encontra apropriada expressão literária no novo épico feudal – a canção de gesta – que aparece no norte da França. Talvez, esse seja o único, certamente o mais extraordinário, exemplo de uma genuína poesia heroica a surgir em tempos históricos, tratando de pessoas e eventos historicamente palpáveis. É verdade que as canções existentes, datadas principalmente a partir do século XII, têm o seu conteúdo derivado da tradição e das lendas da época carolíngia. Todavia, trata-se essencialmente de uma poesia da sociedade feudal que surgiu a partir das ruínas do Império Carolíngio; refletindo, dessa forma, as condições sociais daquela época, da mesma forma que a poesia heroica nórdica reflete as tradições sociais da época das invasões bárbaras. Portanto, o mundo deles continua a ser arcaico e é, de muitas formas, mais aparentado ao mundo imediatamente pós-carolíngio que ao mundo do século XII, ao qual os poemas existentes pertencem. Em todos eles, por exemplo, o laço de parentesco é enfatizado da mesma forma que na antiga sociedade tribal. Por exemplo, quando Ganelon é julgado por traição, trinta de seus parentes são postos como fiança de juramento. Ao ser derrotado, durante a prova do combate, todos esses parentes são enforcados. Da mesma forma, encontramos a antiga lei de reparação pelo sangue e do direito ao pagamento da dívida em sangue em pleno funcionamento. Mesmo uma canção bem posterior como *Garin da Lorena* nos dá um quadro vívido das consequências que seguem um ato não intencional de homicídio. De um lado, mensageiros cavalgando de uma ponta da França à outra convocando tios, primos e vassalos para vingar seu parente ou **seu senhor**; de outro,

os insuficientes esforços de um homem que cometera um assassinato culposo e que tenta oferecer uma reparação por meio do pagamento de uma enorme *wergild*. Novamente, em *Raoul de Cambrai*, o trágico enredo se centraliza no conflito entre o laço de parentesco e o laço de aliança feudal, levando Bernier, o vassalo, a matar Raoul, seu senhor. Dessa forma, pode-se perguntar: onde, em tudo isso, o novo espírito cristão é encontrado? As canções de gesta são bárbaras da mesma forma que a sociedade feudal da época – em certo sentido até mais bárbaras, já que o espírito do antigo épico germânico dominava o enredo. Mas, enquanto a antiga poesia heroica estava confinada à sua própria tradição e não conhecia qualquer outra lealdade, além dos laços de sangue e de alianças pessoais, a nova literatura já reconhecia, implicitamente, a existência de uma lei mais alta e uma lealdade espiritual mais ampla.

O motivo dominante das canções de gesta – ao menos durante o primeiro e mais notório ciclo – não é tanto a vingança pessoal ou o acerto de contas entre famílias, mas a guerra do cristão contra o infiel – *gesta Dei per Francos*. As guerras carolíngias contra os sarracenos da Espanha desempenharam o mesmo papel central na tradição do épico feudal que a Guerra de Troia tivera para a Grécia Antiga. E foi aqui, em vez de em qualquer outra oposição nacional entre franceses e alemães, ingleses e normandos, que surgiu o novo patriotismo da Europa feudal. Esse sentimento patriótico tem um caráter acentuadamente religioso em vez de político, uma vez que não está ligado, especificamente, a nenhum Estado; liga-se à sociedade mais abrangente da cristandade como um todo, introduzindo um novo elemento espiritual no *ethos* bárbaro da cultura guerreira. Nessa nova configuração, os feitos guerreiros dos grandes heróis não são mais um fim em si mesmo, mas são realizados a serviço da cristandade, *et la loi Deu essaucier et monter*. O cavaleiro que morre em batalha pela fé não é apenas um herói, mas um mártir, como o arcebispo de Turpin explica a Rolando e a seus companheiros em Roncesvalles. “Senhores

Barões”, ele diz, “Carlos nos deixou aqui. Por nosso rei devemos morrer. Deem seu auxílio à glória da cristandade. Podem ter certeza, terão o combate e verão os sarracenos. Confessem seus pecados e peçam pela misericórdia de Deus. Eu os absolverei pelo bem de suas almas. Caso pereçam, serão santos mártires. Terão um assento no paraíso”.¹ Assim, também, quando Vivien é derrotado na batalha de Archamps, ele se arrepende de ter rezado para Nossa Senhora para que preservasse a sua vida, quando o próprio Senhor não fez isso, mas sofreu a morte na Cruz por nós, para nos salvar de nossos inimigos mortais. Então, ele ora para que possa manter a sua fé até a morte, sem medo.²

Da mesma forma, a própria relação feudal – o laço entre o cavaleiro e seu senhor – foi moralizada no contato com a fé cristã. Um dos maiores bispos reformadores do início do século XI, Fulberto de Chartres, explica em sua carta a Guilherme, o Grande, de Poitou como a relação feudal compreende direitos e deveres morais recíprocos centrados no *sacramentum fidelitatis*. Uma vez que tal relação era, em princípio, um livre contrato pessoal, inevitavelmente ela dependia mais de sanções morais que seria o caso de uma relação política comum. Assim, o antigo costume bárbaro de lealdade pessoal ao líder guerreiro foi reforçado por uma poderosa ética religiosa, e o cavaleiro finalmente tornava-se consagrado, jurando não apenas lealdade a seu senhor, mas colocando-se como defensor da Igreja, da viúva e do órfão. Como está descrito nas pontificais medievais sobre a cerimônia

¹ Seignurs baruns, Carles nus lassait ici. Pur nostre rei devum nos ben murir. Chrestientet aidez a sustenir. Bataille avrez, vos em estes tuz fiz. Karz a vos oilz veez les Sarrazins. Clamez vos culpes, si preiez Deu mercit. Asoldrai vos pur voz anmes guarir. Se vos murez, estérez seinz martirs. Seiges avrez el greignor pareis. *Chanson de Roland*, 1127-1135.

² Quand l'out dit, les bers se rependit. Mult pensai ore que fols a que brixs. Que mun cors quidai de la mort garir. Quant Dampnedeumeismes nel fist. Que pur nus mort em sainte croiz soffri. Pur nus raindre de noz mortels enemis. Respit de mort, Sire ne dei jo rover. Car a Tei meisme nel voilsis pardoncr. Tramettez mei, Sire, Willame al curb nes, V Loowis qui France ad a garder. Par lui veintrum la bataille champel. *Chançon de Williame*, 816-826.

ad benedicendum noyū militem. Portanto, o cavaleiro foi descolado de seu enredo pagão de barbarismo e integrado à estrutura social da cultura cristã, passando a ser considerado como um dos três órgãos indispensáveis da sociedade, juntamente com o sacerdote e o camponês, cada um dos quais, como Geraldo de Cambrai diz, necessita dos serviços do outro, como membros de um só corpo. Embora isso tenha surtido poucos efeitos imediatos sobre o comportamento real do guerreiro feudal, acabou, no entanto, fornecendo um duradouro arquétipo espiritual, que gerou, em última instância, um profundo efeito transformador nos padrões e ideais da sociedade medieval.

Ao mesmo tempo, o período que testemunhou o surgimento da cavalaria como instituição consagrada também presenciou um grande e organizado esforço de limitar ou suprimir os males das guerras privadas e do caos feudal. Isso se deu, sobretudo, por meio da instituição da Paz de Deus e da Trégua de Deus. Esse movimento parece ter se originado com os bispos do sul e da região central da França, que, no sínodo de Charroux, em 987, foram os primeiros a anatematizar os saqueadores da Igreja e aqueles que roubavam os camponeses de seu gado. Todavia, desde o começo, a abadia de Cluny também esteve associada ao movimento; seu grande abade, Santo Odilon, juntamente com o reformador da Lorena, Ricardo de Saint Vannes, ajudaram a ampliar o movimento, estendendo-o a leste e norte da França. Em todos os lugares, os bispos lideraram os esforços para o estabelecimento dessas ligas de paz, cujos membros juravam proteger a vida e a propriedade dos não combatentes, sobretudo, dos clérigos e dos camponeses.

Radulfo Glaber descreveu o entusiasmo com que a multidão se apinhava nessas assembleias gritando “Paz, Paz”. Os versos que Fulberto de Chartres compôs sobre o assunto mostram o espírito que animava o movimento. Ele escreve:

Oh, comunidade dos pobres, graças a Deus Todo-Poderoso, forte em sua renovação tanto quanto em sua criação, trouxe de volta, ao reto

caminho, uma época que se perdera no mal. O Senhor depurou, em longo trabalho de parto, uma pesada carga, concedendo-vos a renovação na paz e na mansidão. Agora, os nobres, que há muito ignoravam os impedimentos da lei, estão resolutos em fazer o bem. A lembrança do cadafalso fez o bandido conter seu braço; o viajante desarmado agora canta em voz alta ao passar pelo salteador. As vinhas, outrora abandonadas, estão podadas e as terras baldias recebem trabalho. A lança tornou-se foice e a espada virou lâmina para o arado: a paz enriquece os mansos e empobrece os soberbos. Salve, Santo Pai, e conceda salvação a todos que amam a quietude da paz. Mas para aqueles que amam a guerra, quebre-os com o poder de sua mão direita, entregando os filhos do maligno ao inferno!³

Sem dúvida, esse poema se associa aos esforços do rei Roberto, o Piedoso (996-1031), para ampliar os movimentos de paz. Esse rei o apoiou diretamente em seu próprio reino e fez uma séria tentativa para estendê-lo a toda a cristandade, juntamente com o auxílio do imperador Henrique II, que também foi um grande entusiasta do movimento para a reforma religiosa. Todavia, essa tentativa de suprimir o mal da guerra privada, por meio da ação direta de bispos e fiéis, foi mais significativa como sintoma a indicar o nascimento de um novo espírito do que um método realmente eficiente de reforma social. O elemento guerreiro na sociedade feudal era muito poderoso para ser suprimido por meio das Ligas de Paz, a não ser que essas últimas se transformassem em militante movimento revolucionário, como de fato aconteceu com a grande liga dos encapuzados no Auvergne durante o século XII.

Muito mais vitorioso, contudo, foi o esforço da Igreja por encontrar um novo canal que atraísse as energias guerreiras e as deslocasse para fora da sociedade feudal, canalizando-as contra os inimigos externos da cristandade. A proclamação das Cruzadas para a reconquista de Jerusalém por Urbano II, durante o concílio de Clermont em

³ *Analecta hymnologica*, I, p. 288. Raby, *Christian Latin Poetry*, p. 261-62.

1093, produziu uma onda de entusiasmo religioso que foi muito real, aliando a religiosidade aos instintos naturais do incorrigível guerreiro feudal. Segundo Foucher de Chartres, o papa associou seu apelo às ideias do movimento de paz e da Trégua de Deus, conclamando os violadores da paz e os homens que viviam pela espada para que ganhassem o perdão tornando-se soldados de Cristo, derramando seu sangue a serviço da cristandade. Pela primeira vez, a sociedade feudal encontrava um propósito que transcendia seus particularismos internos, unificando-a em busca de um objetivo singular sob a liderança da Igreja. De muitas formas, foi um movimento único, devido à combinação singular entre espontaneidade popular e organizadas expedições militares, focadas em obter vantagens políticas. Para um observador de fora, como no caso da princesa Ana Comnena, a qual descreveu a cruzada de forma muito vívida, mas do ponto de vista de uma civilizada princesa bizantina, esse movimento se assemelhava a uma nova onda de invasões bárbaras. Ela escreve:

Todo o Ocidente e todas as tribos bárbaras que habitam o lado mais extremo da costa do Atlântico, desde os pilares de Hércules, migraram para a Ásia atravessando as partes intermediárias da Europa, acompanhados de todo o seu clã (...) Esses guerreiros francos vêm acompanhados de uma horda desarmada mais numerosa que as estrelas ou que grãos de areia, carregando cruces e sacos em seus ombros – são numerosas as mulheres e as crianças. A visão que tive deles era como a de muitos rios a avançar por todos os lados, precipitando-se sobre nós ao cruzar a Dácia com toda a horda que os seguia.⁴

No entanto, uma onda desordenada de excitação popular não consegue explicar o sucesso da primeira cruzada. Em qualquer época, isso seria uma realização de primeira magnitude. Pôr em marcha exércitos, atravessar o continente da França até a Ásia Menor, alcançar a Antioquia e Jerusalém, derrotar poderosas forças turcas e egípcias, estabelecer uma cadeia de Estados cristãos ao longo da

⁴ Anna Comnena, *Alexiad*, XV, trad. E. A. S. Dawes.

costa Síria e do interior e chegar a Edessa, no Eufrates, é uma façanha e tanto em qualquer época. Na verdade, esse movimento marca um importante ponto de virada na história do Ocidente, encerrando longos séculos de fraqueza, isolamento e inferioridade cultural; levando os novos povos da cristandade ocidental de volta aos antigos centros da cultura mediterrânea oriental. Tamanha realização só foi possível por meio do poder unificador e altamente arrebatador da paixão religiosa. Contudo, tratava-se mais da religião das canções de gesta que da religião da reforma monástica, embora o movimento das cruzadas tenha ajudado a estabelecer um laço de afinidade e interesse comum entre elas. Foi o grande papa cluniacense Urbano II que lançou a primeira cruzada, em um momento crítico na história da luta entre o papado e o império, quando tanto o imperador quanto os reis da França e da Inglaterra estavam todos sob o risco de excomunhão; quando a cristandade não podia deles se valer para sua liderança. Durante a segunda geração das cruzadas, foi São Bernardo, o maior de todos os reformadores monásticos, que assumiu a liderança do movimento, fornecendo seu poderoso conselho e apoio à nova ordem militar dos templários, na qual os ideais religiosos de uma cavalaria cristã encontraram sua expressão mais completa. Dessa forma, as grandes ordens militares, como os próprios cruzados, passaram a constituir uma ponte entre a sociedade leiga e eclesiástica. Enquanto o feudalismo tendera a secularizar a Igreja ao assimilar o benefício do bispo ou do abade ao feudo do barão; os cruzados e suas ordens militares introduziram os princípios religiosos de voto sagrado e obediência voluntária na instituição de cavalaria. Devido a seu voto de obediência, o cruzado se encontrava separado de todas as suas obrigações feudais e territoriais e se tornara o soldado da Igreja e da cristandade. A fim de prevenir o perigo de anarquia, resultante dessa emancipação das obrigações feudais, a instituição das ordens militares concebeu um princípio de autoridade e organização baseado em concepções estritamente religiosas, similares àsquelas das ordens monásticas.

O novo *status* social criado por essas instituições tinha uma configuração estritamente internacional, pois pertencia à cristandade como um todo e não a qualquer império ou reino. Da mesma forma, o aparecimento e a queda das grandes ordens militares, particularmente a dos templários, representou um fiel índice de progresso e declínio das tendências unitárias da cristandade medieval. Enquanto as Cruzadas prosseguiram, a unidade da cristandade encontrou expressão em uma dinâmica atividade militante, a qual satisfazia os instintos agressivos do guerreiro ocidental, ao passo que, ao mesmo tempo, os sublimava por causa de seu idealismo religioso. Dessa forma, as Cruzadas expressaram tudo o que existia de mais alto e mais baixo na sociedade medieval – a ganância sem limites de um Boemundo ou de um Carlos de Anjou e a autoabnegação heroica de um Godofredo de Bouillon e de um São Luís.

Essa ambivalência foi igualmente característica da própria instituição da cavalaria, a qual ultrapassou em muito a duração do movimento das cruzadas e deixou uma impressão permanente sobre a sociedade e a cultura europeias. Cada uma das grandes civilizações do mundo sofreu o desafio de reconciliar o *ethos* agressivo do guerreiro com os ideais morais de uma religião universal. Porém, em nenhuma delas essa tensão foi tão vital e intensa como na cristandade medieval e em nenhum outro lugar os resultados foram mais significativos para a história da cultura. Não mais se tratava, como na época das invasões bárbaras, de uma tensão entre duas sociedades e dois elementos sociais, ou seja, entre o *ethos* guerreiro dos conquistadores pagãos e a cultura cristã de uma população conquistada e altamente civilizada. Pelo contrário, na sociedade feudal, a tensão passou a ocorrer *dentro* da mesma sociedade e até na mesma classe. Vemos, por exemplo, na *História Eclesiástica* de Orderico Vitalis como o mesmo estrato da população, e até as mesmas famílias, produzia ascetas e guerreiros, líderes da reforma monástica e barões criminosos, de modo que o caráter individual, em vez de uma tradição social, tornara-se o fator

decisivo. Dessa forma, a tensão entre os dois ideais e os dois modos de vida se tornara uma questão interna e psicológica, a qual, por vezes, se manifestava por meio da conversão individual do cavaleiro em monge, mas que, com mais frequência, tomava a forma de um compromisso entre os dois ideais, tais como o voto do cruzado, a associação das ordens militares ou a tentativa de transformar a cavalaria no braço secular da Igreja e do poder espiritual. O nivelamento gradual do *ethos* heroico pela influência da Igreja encontra sua expressão literária nas canções de gesta, que representam o autêntico espírito da sociedade feudal, em contraste com a poesia romântica dos trovadores e com o épico cortês que parecem pertencer a um universo completamente diferente.

A época das Cruzadas também presenciou o desenvolvimento de um novo ideal secular das virtudes de um cavaleiro⁵ que parece ser a antítese direta do ideal que São Bernardo tinha para a cavalaria cristã, no espírito da austeridade disciplinada das ordens militares. Ao mesmo tempo, esse novo ideal era igualmente distante do antigo heroísmo bárbaro do feudalismo do norte. Na verdade, tratou-se de uma criação do sul. Ele surgiu a partir do contato da sociedade feudal do Languedoc com a civilização mais desenvolvida do mediterrâneo ocidental, a qual ainda compreendia o centro da cultura islâmica do Ocidente. Esse ideal se expressou em um novo modo de vida e uma nova literatura – a qual teria uma imensa influência, não apenas sobre a literatura ocidental, mas também sobre os padrões ocidentais de comportamento.

Os elementos distintos desse novo movimento eram o ritual cortês e o amor cortês. Orientava-se, sobretudo, ao refinamento da

⁵ O autor usa, em inglês, dois termos distintos, “*knighthood*” e “*chivalry*”, para se referir à cavalaria. O primeiro relaciona-se à conduta austera do guerreiro cristão montado, o típico cavaleiro cruzado; já o segundo associa-se aos novos ideais trovadorescos de uma cavalaria refinada e romantizada. Os dois termos estão sempre colocados em seus respectivos contextos, não havendo risco, para o leitor, de tomar um pelo outro. (N. T.)

vida – com a criação de um novo padrão de comportamento social, centrado no ideal do amor romântico e reforçado por um elaborado código de boas maneiras, sofisticadas e sutis até mesmo para os padrões modernos. Esse novo padrão deve ter se destacado de forma absolutamente contrastante diante da brutalidade e da violência que ainda caracterizavam a sociedade feudal. Assim, esse novo movimento apresentava todas as marcas mais características de um crescimento exótico. De fato, não possui raízes na original cultura medieval do Ocidente. Não é nem cristão, nem latino, nem germânico. Aparece de forma abrupta no sudoeste da França por volta da época da primeira Cruzada, sem nenhuma preparação ou desenvolvimento prévio. Ainda assim, esse movimento provavelmente teve uma pré-história, atestada em sua expressão literária, tão exótica e original quanto os ideais sociais que expressa. As primeiras composições conhecidas dos trovadores europeus ostentam todas as marcas de um estilo e de uma tradição literária em plena maturidade.⁶ As origens desse novo estilo devem ser encontradas na rica e brilhante sociedade da Espanha muçulmana, com a qual os duques da Aquitânia estiveram em estreito contato depois de 1030 com a anexação do ducado meio espanhol da Gasconha, como também a partir da cruzada contra os mouros de Saragossa que levou à conquista de Barbastro em 1064.

Não é o caso de discutir, aqui, os argumentos a favor e contra a influência da cultura islâmica ocidental sobre a literatura provençal e seu novo ideal cortês. Posso apenas me referir aos aspectos mais gerais do processo de contato entre as duas culturas, o qual ocorreu nesse período. Apesar de haver uma intolerância mútua entre as duas culturas, é incontestável que os jovens reinos do Ocidente fossem, por vezes, altamente receptivos diante da mais sofisticada e desenvolvida cultura das civilizações mais antigas, como vemos no caso da

⁶ Cf. Guillaume IX of Aquitaine, N. VI, VII e X da edição de Jeanroy, em *Classique Français du Moyen Age* (1027).

transmissão da filosofia e da ciência árabe, durante o século XI, por meio das atividades da escola de tradutores de Toledo e de outros lugares. Isso ocorreu com a sociedade eclesiástica, a qual se encontrava em alerta total contra a infiltração de doutrinas estrangeiras; portanto, é bem provável que a sociedade leiga se encontrasse ainda muito mais disposta a aceitar a influência da cultura mais desenvolvida em assuntos não diretamente relacionados com religião e política.

A civilização do sul do Mediterrâneo, a qual alcançara seu máximo desenvolvimento na época do Califado Fatímida e do Califado de Córdoba, nos séculos X e XI, produziu, inevitavelmente, uma profunda impressão sobre os homens do norte, que conheciam somente a vida dura e sem conforto das fortalezas feudais. Durante o período das Cruzadas, quando o mediterrâneo ficou, uma vez mais, aberto à navegação do Ocidente e as repúblicas marítimas italianas enriqueciam no comércio com as terras islâmicas, não houve falta de intercâmbio entre os dois mundos.

Há uma adorável passagem na crônica de Fra Salimbene, na qual ele descreve o especial e solitário vislumbre que teve desse outro mundo: a vida nas ricas casas orientais, como na do grande mercador da cidade de Pisa.

Pedíamos esmola e pão com nossas cestas e tivemos a sorte de entrar em um pátio. Lá vimos um luxuriante vinhedo a sombrear todo o espaço. Seu frescor era delicioso e pudemos aproveitar e descansar sob a sombra. Havia leopardos e outras feras estranhas que vieram pelo mar e que ficamos observando. É um prazer observar o que é novo e estranho. Havia jovens e noviças na flor da idade, ricamente vestidas e de finos semblantes. Seguravam violinos, violas, cítaras e outros instrumentos musicais dos quais tiravam melodias, acompanhando a música com gestos apropriados. Ninguém se mexia, ninguém falava, e todos escutavam em silêncio. E a música era tão nova e tão maravilhosa, na letra, na variedade de vozes e na maneira de cantar. Meu coração se encheu de alegria. Ninguém falou conosco. Não dissemos nada a ninguém. E a música que vinha das vozes e dos instrumentos não parou de

tocar enquanto lá estivemos; ficamos por um longo tempo e não sabíamos como sairíamos. Desconheço (Deus sabe) de onde veio tal visão de tanto prazer, pois nunca antes tinha visto nada parecido, tampouco foi-me concedido presenciar tal coisa novamente.⁷

Alguém pode dizer que essa cena ocorreu na Itália cristã, não na Espanha muçulmana; no entanto, isso ilustra meu ponto sobre a penetração de influências islâmicas no sul na cristandade medieval. Vemos esse mesmo processo, da época de Salimbene, ocorrendo em escala muito maior na corte do imperador Frederico na Sicília e na Apúlia. No século anterior, os últimos reis normandos da Sicília foram ainda mais longe em direção à adoção de formas e hábitos da vida de corte do mundo islâmico, mostrando-se patronos generosos dos eruditos muçulmanos e dos homens de letra. Além disso, existe certa evidência fragmentária que essa cultura do sul passou a exercer forte apelo sobre os seus conquistadores, pois Ibn Bassam, o historiador português muçulmano,⁸ preservou um vívido retrato de um dos líderes da Cruzada da Aquitânia de 1064, um guerreiro cristão sentado em seu divã, em vestes orientais, enquanto ouve extasiado uma senhora mourisca cantar para ele em árabe. Foi por meio da música, da poesia e da visão de um novo e prazeroso modo de vida que a mais alta cultura do sul do Mediterrâneo invadiu a sociedade feudal. A cultura de corte e a poesia provençal foram os meios que trouxeram esse exótico espírito para o coração do Ocidente. Porém ele não era somente estranho às tradições mais antigas da cavalaria medieval, mas era hostil aos seus ideais espirituais. Contrariamente ao transcendentalismo e ascetismo que dominava o pensamento cristão e inspirara o ideal da Cruzada de São Bernardo, esse espírito era abertamente mundano e hedonista. Amor e honra, riqueza e liberalidade, beleza e alegria – estes eram os verdadeiros fins da vida, em comparação com os quais as alegrias

⁷ *Chronica Fratris Salimbene de Adam*, ed. Holder-Egger, M.G.H; SS; XXXII.

⁸ Ele cita o trabalho perdido de Ibn Hayyan, grande historiador espanhol que viveu na época dos eventos descritos.

do céu e as dores do inferno se tornavam pálidos e nebulosos. Assim, a cultura de corte foi uma espécie de anticruzada, um movimento propagandista para o desenvolvimento de uma nova cultura aristocrática e secular, a qual caminhava na direção oposta das Cruzadas; usando, porém, as mesmas estradas – do Mediterrâneo ao norte da França e à Itália, e finalmente alcançando a Alemanha, Inglaterra e Gales. É possível seguir o caminho dessa difusão em detalhe, ao menos pelo seu canal mais importante. A herdeira da Aquitânia, neta do primeiro trovador, Leonor de Poitou, tornou-se sucessivamente rainha da França e rainha da Inglaterra. Ela e suas filhas, Maria da Champagne, Alix de Blois e Matilda da Saxônia, tornaram todas essas cinco cortes, uma após a outra, em centros difusores da cultura e da literatura de corte, difundindo o movimento por toda a Europa.

Esse desenvolvimento é um exemplo notável de um movimento puramente cultural, no sentido mais ornamental da palavra cultura; isto é, um movimento estrangeiro e laico que pertence inteiramente à região intermediária da arte e do comportamento social. Anômalos como são, em relação ao desenvolvimento das grandes culturas do mundo, esses movimentos não carecem, contudo, de grande importância, como observamos em determinados aspectos da cultura helenística e da Renascença. Contudo, o caso da cultura de corte da Europa medieval é peculiarmente notável devido ao fato de ter coincidido com o movimento mais criativo da religião medieval, atravessando-o. O resultado foi um conflito e uma tensão no coração da cultura ocidental entre duas concepções divergentes de cavalaria e dois padrões conflitantes de comportamento.

Esse novo conflito foi complicado pelo fato de ter encoberto o confronto mais antigo entre o ideal do guerreiro bárbaro e aquele do cavaleiro cristão, ao qual já me referi. Assim, quando a cultura de corte chegou ao norte, na segunda metade do século XII, esses conflitos encontraram expressão na nova literatura romântica que apareceu na corte angevina e nas cortes do norte da França, em Flandres e

nas terras do oeste e do sul. A lenda arturiana que fora criada como uma espécie de mito nacional da dinastia anglo-normanda-angevina abriu todo um novo campo à imaginação dessa nova escola de poesia, tornando-se o centro de um vasto desenvolvimento do épico e do romance cortês. Mas, aqui, desde o início, vemos um poeta como Chrétien de Troyes aceitando os ideais exóticos da nova poesia de corte, em deferência à sua senhora patrocinadora, Maria da Champagne. “Conteúdo e estilo” ele diz, “são dados e fornecidos pela condessa. O poeta simplesmente se esforça por expressar seu rigor e intenção”.

Finalmente, no grande ciclo de prosa de Lancelot e a Busca pelo Graal, no século XIII, a tensão entre o ideal cortês e a tradição cristã já amadureceu, tornando-se o tema central de toda a novela, como é mostrado no dramático contraste entre Lancelot e Galahad; Camelot e Cobernic; o ideal mundano de cavalaria com sua cultura de corte, ideais antinomianos e amor romântico, e a cavalaria celestial, simbolizada pela busca e visão do Santo Graal. Porém aqui já existe uma tentativa de síntese e de reconciliação. Galahad é filho de Lancelot; este último participa, embora sem êxito, da busca espiritual. Os divergentes ideais entre eles coexistem, ligados pelo mesmo código de corte e das instituições comuns da “alta ordem da cavalaria”. É fácil encontrar outros exemplos desse esforço de reconciliação. Hugo de Berzé, o cavaleiro arrependido que faz sua retratação em *La Bible au Seigneur de Berzé*, defendia, ao mesmo tempo, os ideais de corte, “Risos e música, justas e aventura, fazer a corte, eis o costume. Isso não nos priva antecipadamente do paraíso, pois também aquele que sombrio e melancólico vive talvez perca o paraíso, e aquele que se encontra repleto de alegria e contentamento pode muito bem ganhá-lo, desde que se mantenha longe do pecado”.⁹

Não obstante, o conflito entre os dois ideais encontrou uma trágica expressão quando a brilhante sociedade que dera nascimento à

⁹ *La Bible au Seigneur de Berzé*, p. 127.

cultura de corte pereceu em sangue e ruína diante dos cruzados do norte, liderados pelo abade de Citeaux e Simão de Monfort. Aqui, o conflito entre as culturas ficou refletido de forma contrastante no caráter dos líderes, de um lado o fraco e irresoluto conde Raimundo de Toulouse e o dissoluto rei Pedro II de Aragão, ambos poetas e grandes patronos da cultura; e do outro lado aquele homem de ferro do século XIII, o devoto e cruel Simão de Montfort. A cultura de corte do sul mostrou sua fraqueza essencial quando foi colocada diante do duro teste da guerra e não encontrou qualquer unidade de propósito e nenhuma liderança de valor. Houve, talvez, uma única exceção, o jovem Raymond Roger de Beziers, a primeira vítima dessa cruzada e cujo destino é comemorado no nobre lamento de um trovador anônimo.

Eles o mataram. Nunca houve tamanho crime e desatino tão desgostoso a Deus como o ato desses cães renegados da raça de Pilatos que o mataram. Semelhante a Jesus, ele morreu para nos redimir. Não atravessou a mesma ponte para salvar o seu povo?

Rico em linhagem, rico em orgulho, rico em valor e em conselho, rico em façanhas; nunca houve um homem que se comparasse a vós. Perdemos a fonte da alegria.¹⁰

Quando o poeta é colocado diante de uma situação realmente trágica, é característico do dualismo dos ideais de cavalaria que ele abandone o estilo sofisticado e o *ethos* hedonista da tradição provençal e retorne ao imaginário e aos ideais do *ethos* cristão, passando a escrever mais como um cruzado do que como um trovador. De fato, desde o início do século XIII, na tradição de cavalaria, os elementos exóticos e cristãos se interpenetraram profundamente, gerando uma confusão inextricável. Algumas das expressões mais claras de hedonismo pagão da cultura de corte podem ser encontradas na literatura do norte, como naquela extraordinária e pequena obra-prima *Aucassin e Nicolette*, que parece pertencer à Picardia ou ao Hainault,

¹⁰ Trad. Jeanroy, *Poésie Lyrique des Troubadours*, II, p. 213.

embora mostre marcas claras de influência oriental. Por outro lado, encontramos na Itália uma assimilação realmente profunda e frutífera dos ideais da cultura de corte por meio da vida espiritual da cristandade ocidental. Observamos isso, sobretudo, no caso de São Francisco, que devia mais à cultura vernácula dos trovadores que à cultura latina das escolas e antigas ordens monásticas. De fato, a vida de São Francisco mostra a transposição consciente embora inteiramente espontânea e não literária do ideal cortês, mas, no caso, alçado ao plano mais alto da vida cristã, libertando-o dessa forma de suas convencionais limitações aristocráticas e dotando-o de um significado cósmico transcendente.

Escreve o dominicano do século XIII, Jacopo da Varazze.¹¹

Ele caminhou mansamente sobre as pedras por amor a Ele, a pedra rejeitada. Ele reunia os pequenos insetos acomodando-os, para que não fossem pisados pelos pés dos homens que passavam. Ordenava que no inverno se desse mel às abelhas para que não morressem de fome. Chamava todas as feras de seus irmãozinhos. Ele estava repleto de maravilhosa alegria pelo amor de seu Criador. Contemplava o sol, a lua e as estrelas e os convocava para o amor Daquele que os tinha feito.¹²

Falarei mais sobre a influência de São Francisco na religião medieval. Aqui, destacarei apenas a importância decisiva que teve para a dessecularização e espiritualização da cultura de corte. Ele foi o real criador de uma união vital das duas tradições, a qual exerceu enorme influência no desenvolvimento tanto da espiritualidade medieval quanto da cultura medieval vernácula.

Todavia, não devemos superestimar a importância dessa transformação espiritual, pois ela nunca superou, completamente, o hedonismo secular da cultura de corte dentro de seu próprio ambiente social. Esse elemento secular sobreviveu tanto ao declínio da cultura

¹¹ *The Golden Legend*, por M. B. James de Voragine, traduzido por Chaucer.

¹² *The Golden Legend*, tradução de Caxton. Ed. Kelmscott, p. 897.

provençal quanto ao surgimento da espiritualidade franciscana. Ainda era o elemento dominante no comportamento de cavalaria em sua última fase, tão bem e favoravelmente descrito por Froissart, e que, quando consideramos os horrores da Peste Negra e da Guerra dos Cem Anos, parece um brilhante verniz a ocultar a corrupção de uma sociedade moribunda. A secularização dos ideais de cavalaria foi intensificada tanto pela perda do ideal das Cruzadas quanto pela crescente riqueza e pelo luxo da vida de corte no Ocidente, como observamos, por exemplo, na corte burgúndia no período final da Idade Média: de modo que a figura do cavaleiro medieval muda quase imperceptivelmente para aquela do cortesão da Renascença. Ainda assim, os ideais espirituais mais altos nunca foram completamente desacreditados ou perdidos. Eles foram passados, no período final da Idade Média, de *A Vida de São Luís* de Joinville para a *Vida do Bom Cavaleiro Bayard*, escrita pelo Servidor Leal, e de Chaucer para Sir Philip Sidney. É possível que esse elemento de dualismo e tensão, inerente à tradição de cavalaria e espírito cortês, desde o início, tenha dado ao movimento um poder de adaptação e sobrevivência que as instituições mais completamente integradas da cristandade medieval não possuíam. Todavia, embora possa ter sido esse o caso, é certo que o ideal de cavalaria cristã continuou a reter sua atração sobre a mente ocidental e sobre os padrões éticos ocidentais, apesar das críticas de moralistas como Ascham e da trágica ironia das maiores mentes da Renascença: Cervantes e Shakespeare.

Capítulo 9 | A Cidade Medieval: Comuna e Guilda

O desenvolvimento da sociedade feudal e das instituições a ela relacionadas, notavelmente a cavalaria, representa apenas um aspecto do florescimento da cultura ocidental na Idade Média. Não menos importante foi o renascimento da cidade que transformou a vida econômica e social da Europa Ocidental. Durante a Alta Idade Média, especialmente no período carolíngio e pós-carolíngio, a Europa Ocidental se tornara uma sociedade quase completamente agrária, onde a vida urbana desempenhava uma função pouco significativa, menos relevante que em qualquer outra sociedade que tenha alcançado semelhante estágio de civilização. Contudo, do século XII em diante, o mundo medieval se tornou, uma vez mais, um mundo de cidades, no qual a vida urbana e o espírito cívico não foram menos intensos que no período clássico da Grécia e de Roma. Todavia, a cidade medieval não foi mera repetição do padrão greco-romano, mas manifestou uma nova criação; diferente das cidades da Antiguidade ou da modernidade, diferente também, embora em menor grau, dos tipos de cidade encontrados no Oriente durante o mesmo período. Nos séculos de formação, esse novo modelo de cidade europeia exerceu uma influência considerável sobre o desenvolvimento religioso da Europa Ocidental. Ernst Troeltsch, seguindo os passos de Max Weber, chegou a dizer que foi a cidade medieval que primeiro forneceu condições realmente favoráveis para uma cristianização consistente da **vida social**, de uma forma que fora impossível tanto para a cultura

urbana do mundo antigo, baseada na escravidão, quanto para a agrária sociedade feudal, consolidada preponderantemente pela dinâmica do forte que submete o fraco.

Foi apenas com o crescimento da cidade medieval, consequência tanto da desintegração quanto dos excedentes da propriedade feudal, um processo que unificou sua variada população, a qual comportava distintas formas e origens sociais, que foi preparado o terreno cultural sobre o qual as qualidades superiores da sociedade medieval puderam ser purificadas da dureza e violência do feudalismo. A própria condição para a existência desse modelo de cidade, como uma associação essencialmente econômica, fomentava a paz, a liberdade e o interesse comum de todos os seus cidadãos, juntamente com a liberdade de trabalho e garantia de propriedade, adquirida pelo esforço e qualidade pessoais.

Em todas essas questões, a cidade medieval correspondeu, em grande medida, às demandas da ética cristã. Uma essencialmente pacífica comunidade de trabalho, a qual usava o elemento militar apenas para sua defesa, um modelo ainda desprovido das características urbanas capitalistas. A cidade medieval foi um padrão de sociedade cristã, como encontramos na teoria tomista. Do ponto de vista político e econômico, o período de cultura cívica que tem início no século XI pode ser considerado como uma preparação e a fundação do mundo moderno. Mas para o historiador da vida ética e religiosa pode também parecer, com suas catedrais e sua intensa vida eclesiástica, suas confraternizações religiosas e guildas, seu cuidado pelo bem espiritual e material de seus habitantes e suas instituições educacionais e de caridade, como o ponto mais alto do desenvolvimento do espírito medieval.¹

É fácil, contudo, mostrar o outro lado desse desenvolvimento – a intensidade dos conflitos de classe e a ferocidade das lutas internas, que tanto preenchem as crônicas das cidades italianas e flamengas. No entanto, há muitos fatores no desenvolvimento da cidade medieval que realmente endossam o veredicto favorável de Troeltsch. Em primeiro lugar, a cidade medieval, como o monastério, era um oásis

¹ E. Troeltsch, *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, p. 250-51.

de segurança e paz em meio a um mundo onde grassava a guerra e a insegurança. Tratava-se de um refúgio onde os elementos não belicosos podiam se juntar sob a proteção da Igreja. As primeiras cidades do período carolíngio deviam sua existência à Igreja. Elas serviam como residência dos bispos e centro de administração da diocese, também comportavam alguns monastérios, acréscimos da capela e da escola episcopal. Diferentemente dos eclesiásticos, seus dependentes e da guarnição de homens em armas comandados pelo bispo ou pelo conde, cujo dever era defender as muralhas, não havia praticamente qualquer classe independente na população da cidade carolíngia. Esse tipo de cidade não era um centro econômico, apesar de seu mercado, o qual fornecia os produtos necessários para a vida de seus habitantes. Era, de fato, uma espécie de cidade-templo, um modelo presente desde os tempos pré-históricos, passando pelas civilizações da Mesopotâmia e da Ásia Menor.

O elemento distinto a compor a cidade na Baixa Idade Média – a classe dos mercadores – não fez sua aparição até os séculos X e XI, e mesmo nesse momento sua importância estava restrita a certas regiões favorecidas, sobretudo às margens da porção ocidental do Mediterrâneo, na planície da Lombardia e nos vales do Scheldt, do Mosa e do Reno, como também na Europa do leste, nas duas grandes rotas comerciais que ligavam o Báltico ao Cáspio e ao Mar Negro por meio do Volga, do Dnieper e do Don.

Na Europa Ocidental, esse novo desenvolvimento baseava-se principalmente no princípio de associação voluntária sob proteção religiosa – um princípio particularmente apropriado às necessidades das novas classes, que não tinham lugar na estabelecida hierarquia territorial do Estado feudal. Essas associações apresentavam um duplo caráter. Por um lado, originaram-se como associação de viajantes, onde grupos não militarizados percorriam as distâncias em companhia de caravanas organizadas de peregrinos e mercadores para proteção mútua; por outro lado, como associação religiosa voluntária –

fraternidade laica, *charité* ou guilda, que se reunia para fins sociais e de caridade sob o patrocínio de algum santo popular.

Em grande parte, o desenvolvimento da cidade medieval na Europa Ocidental e do norte foi tributário de associações como essas. Tais associações de mercadores podiam ser encontradas em Flandres já no século X, fixadas atrás dos muros de uma fortaleza medieval ou de uma cidade eclesiástica. À medida que o movimento comercial se ampliava, essas corporações se espalhavam por toda a Europa Ocidental e central. Percorrendo diversos estágios, a livre e voluntária associação de mercadores começou a tratar de forma não convencional as necessidades das novas comunidades. Nesse sentido, espontaneamente, foram produzidos os organismos de um novo governo municipal, em que tanto a cidade-Estado clássica como o território feudal jamais haviam conhecido ou concebido, pois se tratava, desde a origem, de um limitado organismo funcional de uma única classe não privilegiada. Sob um líder eleito, o grupo autoconstituído dos mercadores se reunia para aconselhamentos mútuos em nome de seus interesses comuns e levantavam fundos voluntários para suas necessidades comuns. Conforme foram crescendo em riqueza e em número, tornaram-se uma organização completamente autossuficiente, a qual começou a ser capaz de conduzir uma existência independente e afastada dos organismos regulares do Estado feudal. À medida que se acostumaram a tomar ações conjuntas, vendo seu poder crescer, os mercadores finalmente puderam aspirar ao controle das funções políticas, jurídicas e militares, até então exclusivas ao bispo, ao conde e aos representantes do Estado feudal.

Dessa forma, surgiu a comuna, uma das maiores criações sociais da Idade Média. A comuna foi uma associação na qual todos os habitantes de uma cidade, não apenas os mercadores, uniam-se por juramento a fim de manter a paz comum, defender as liberdades comuns e obedecer aos representantes comuns. Em princípio, algo muito semelhante aos juramentos das “Ligas de Paz” sobre os quais falei no

último capítulo, embora tivesse um escopo mais amplo e um caráter mais permanente. Seus membros se descreviam como “homens da paz”, ou “irmãos por juramento”, parceiros de uma “fraternidade” comum, levando cada homem a auxiliar seu irmão, diante de uma necessidade comum. Embora a comuna tivesse um aspecto definitivamente revolucionário, como afirmação de independência popular contra a autoridade episcopal, ela esteve, contudo, muito longe de se caracterizar como anticlerical no sentido vulgar do termo. Pelo contrário, tanto na Itália quanto no norte da França e na Alemanha ela se relacionara intimamente ao movimento de reforma eclesiástica; foi frequentemente sob a liderança de pregadores populares, como os seguidores dos ideais hildebrandinos, que as cidades se levantaram em revolta armada contra seus bispos. O exemplo mais notável desse processo foi, em 1065, a insurreição dos *patarini* em Milão, cujos desdobramentos tiveram papel de suma importância no movimento de reforma. Erlembaldo foi seu líder, o primeiro dos novos tribunos, que governava a cidade “como um papa e como um rei, pela espada e pelo ouro, por juramento e alianças”, escreve um cronista hostil. Foi na Lombardia que o movimento de comuna alcançou o seu mais alto grau de desenvolvimento, a ponto de (em 1176) as tropas da Liga Lombarda se tornarem poderosas o suficiente para enfrentar as forças comandadas por ninguém menos que o imperador Frederico Barba-Roxa, derrotando-o na batalha de Legnano. Certamente, nesse caso o movimento de comuna foi inspirado pelo mesmo entusiasmo religioso que caracterizara as Cruzadas. Os homens de Milão saíram para lutar pelas liberdades de sua cidade e pelos direitos da Santa Igreja em volta do *Carroccio* – o grande carro de boi, diante do qual a missa de batalha foi rezada e que ostentava o estandarte de Santo Ambrósio, o paládio da cidade. De fato, a aliança entre a liga das cidades lombardas e o papado, contra o império, marca a emergência de um novo poder na sociedade medieval; daí em diante as cidades **assumiram** um papel de liderança na vida pública do Ocidente.

É verdade que as condições na Itália eram diferentes daquelas da Europa do norte. No mundo mediterrâneo, as tradições romanas e bizantinas da vida urbana sobreviveram em grau muito maior do que no norte. Nunca houve, no mundo mediterrânico, a mesma tendência de segregação de classe e desenvolvimento urbano ligado às classes econômicas que encontramos na Europa do norte. Na Itália, os cidadãos mais poderosos da cidade constituíam a baixa nobreza da aristocracia rural circundante. Nesse contexto, o conflito de classes se confundia com as próprias vinganças e rivalidades entre os nobres, correspondendo às guerras entre senhores do feudalismo do norte. Além disso, o fato de a Igreja na Itália ser uma instituição essencialmente urbana, protegendo a tradição e geralmente preservando as fronteiras da *civitas* romana, estabelecera um laço entre cidade e campo de uma forma muito mais forte que na Europa do norte, fortalecendo o senso de unidade civil e patriotismo.²

Portanto, ao longo do período inicial da Idade Média, a Itália se tornou uma terra de cidades-Estado comparada à Grécia Antiga, em relação à riqueza e diversidade da vida civil. Das grandes repúblicas marítimas como Veneza, Pisa e Gênova, que eram mais ricas e mais poderosas que muitos reinos medievais, até pequenas cidades nas colinas da Úmbria e das Marcas, que detinham apenas alguns quilômetros quadrados de território fértil, encontramos todo tipo de comunidade, ligadas somente pela intensidade de seu patriotismo local. Em todas elas, a coexistência entre nobres e plebeus, em uma organização política comum, acabou gerando uma vida social diferente de qualquer modelo encontrado na Europa do norte. Sem dúvida, o sentimento de classe era forte, como fora na Grécia Antiga, mas o

² O símbolo dessa relação íntima entre a Igreja e a cidade pode ser visto no batistério comum, que demonstra uma característica notável das cidades italianas, especialmente na Toscana. Vemos também em Dante como tanto o patriotismo cívico quanto a devoção religiosa do poeta se convergiam, como o coração sagrado de Florença (*Paradiso*, XXV, 1-11).

conflito não era entre a burguesia urbana e a nobreza rústica, como aconteceria no norte, mas entre as diferentes classes que dividiam a mesma vida comum da cidade.

Em primeiro lugar, a comuna era governada por cônsules, os quais eram escolhidos em assembleias completas ou *arrengo* de cidadãos. Porém, à medida que o poder político das cidades se desenvolveu, os cônsules se tornaram dependentes do concílio dos cidadãos mais influentes, os quais vinham da nobreza. Por outro lado, o crescimento das atividades comerciais e industriais aumentou a importância dos mercadores e dos artesãos, e eles também passaram a exigir uma parte no governo da cidade. Durante o século XIII, a população, organizada em suas guildas e compondo associações mais amplas, como a Credenza de Santo Ambrósio em Milão, a Sociedade de São Faustino em Bréscia ou a Sociedade de São Bassiano em Lodi, tentou arrancar o poder dos nobres. Finalmente, sobretudo na Toscana, os nobres se tornaram uma classe que caiu em ostracismo, excluídos dos cargos políticos e administrativos, ou mesmo expulsos definitivamente das cidades, de modo que os exilados políticos e os que perderam seus direitos civis se tornaram um elemento importante na política das cidades italianas.

A inveja despertada por qualquer classe ou indivíduo que alegasse deter uma posição especial foi característica da vida da comuna italiana e levou à elaboração de uma série de dispositivos constitucionais para a supervisão e o controle dos magistrados. Isso foi consequência inevitável da participação direta de todo cidadão nos assuntos de governo, que, como na Grécia Antiga, envolvia a rotatividade dos cargos públicos e curtos períodos de mandato assim como o sistema supremamente democrático de eleição por sorteio em vez de pelo voto.

Pelo fato de os próprios nobres estarem envolvidos com o comércio, o desenvolvimento político das grandes cidades marítimas seguiu um curso diferente. Mesmo o doge de Veneza, um igual entre os reis a **se casar com** princesas bizantinas e alemãs, tinha uma participação,

como os demais venezianos, nos empreendimentos comerciais. Essas cidades se tornaram líderes no reflorescimento econômico do Mediterrâneo, ostentando uma aparência cosmopolita desconhecida em outros lugares da Europa Ocidental. Veneza, acima de tudo, permanecera imune às destruições da conquista e da dominação dos povos bárbaros durante a Alta Idade Média, e no século XI ainda era majoritariamente bizantina em sua cultura e em sua vida social. O desenvolvimento das cidades do Ocidente, por outro lado, foi atrapalhado pela predominância do poder muçulmano sobre o Mediterrâneo Ocidental. O despontar da prosperidade econômica de Pisa e Gênova dependia das transações comerciais com a Espanha e com o norte da África, em vez de com o mundo bizantino. No início do século XII, Donizo de Canossa escreve sobre Pisa como uma cidade semioriental.

*Qui pergit Pisas videt illic monstra marina,
Haec urbs Paganis, Turchis, Libyis, quoque Parthis
Sordida, Chaldei sua lustrant littora tetri.*

Ainda assim, essas cidades se encontravam, entretanto, em seu crucial momento de avanço contra o islão. Seus povos estavam imbuídos de um forte espírito de cruzada, que encontra expressão nos versos latinos dos poetas de Pisa dos séculos XI e XII. Do ponto de vista literário, esses poemas são muito inferiores ao épico de cruzadas do feudalismo da Europa do norte – as canções de gesta –, mas, por outro lado, eles se aproximam bastante dos eventos aos quais se relacionam e refletem o caráter essencialmente cívico do movimento das Cruzadas na Itália. Uma geração antes da primeira Cruzada, as cidades italianas tinham rompido os portões que havia tanto impediam que a Europa Ocidental se aproximasse do mundo civilizado do Mediterrâneo, e a fundação do grande Domo em Pisa (1063), construído com os espólios dos sarracenos depois da conquista de Palermo, é um grande testemunho dessa combinação entre orgulho cívico, empreendimento comercial e idealismo cruzado que tão bem caracterizavam as repúblicas marítimas. Os efeitos da reabertura do Mediterrâneo

sobre o comércio e o transporte marítimo do Ocidente não ficaram confinados às cidades marítimas italianas. As cidades da Provença e da Catalunha, sobretudo Marselha e Barcelona, participaram dessa expansão. Quando Benjamin de Tudela visitou Montpellier em 1160, ele a encontrou apinhada de mercadores cristãos e muçulmanos, vindos de todas as partes: do Algarve, da Lombardia, Alemanha, Egito, Palestina, Grécia, França, Espanha e Inglaterra. Ele acrescenta que pessoas de todas as línguas lá se encontravam, principalmente por causa das transações com os genoveses e com os comerciantes de Pisa.

Dessa forma, influências mediterrânicas penetraram o continente, de Veneza à Lombardia, atravessando os desfiladeiros até a Alemanha, de Pisa à Toscana, de Gênova, atravessando o Monte Cenis, e da Riviera até o Vale do Ródano, alcançando a Burgúndia e a Champagne. Aqui, os mercadores do Mediterrâneo se encontravam com seus pares de outro grande centro de atividade econômica do Ocidente – as cidades de Flandres. Ao longo do século XII, as grandes feiras de Champagne tornaram-se um centro comercial internacional e um centro de câmbio para as transações financeiras entre homens de diferentes nacionalidades. À medida que essa corrente de desenvolvimento comercial crescia para todos os lados, ela transformava gradualmente o modo de vida econômico da Europa Ocidental. Novas atividades econômicas floresceram, novas cidades foram fundadas e as antigas cidades episcopais renasceram e adquiriram instituições comunais. Da cidade, a nova vida alcançou o interior e em alguns casos levou à formação de comunas rurais por agrupamento de vilarejos, como se deu no caso bem-conhecido da comuna do Laonnais, onde dezessete vilarejos obtiveram uma carta de liberdades comunais de Luís VII em 1177. Contudo, mesmo descontando-se esses casos excepcionais, o renascimento da vida urbana levou grandes liberdades para o camponês, fosse de forma direta por meio das migrações em direção às prósperas cidades, fosse indiretamente ao favorecer os pagamentos em dinheiro e ao abrir novas possibilidades para a aquisição de direitos civis.

Foi nesse ambiente de renascimento econômico, expansão da vida comercial e geração de oportunidades crescentes, em decorrência de maiores liberdades pessoais, que o grande florescimento da cultura religiosa da cristandade medieval ocorreu; um florescimento que encontra sua grande expressão artística no novo estilo gótico de arquitetura e escultura, que teve sua origem no norte da França no século XII e que se espalhou por toda a Europa Ocidental durante os 150 anos seguintes.

Sem dúvida, Viollet le Duc se excedeu bastante ao definir a arquitetura gótica como a arquitetura das comunas – o que a tornaria uma arte laica inspirada pelo novo espírito de liberdade popular. Os monges, sobretudo da ordem cisterciense, tiveram uma parte importante em seu desenvolvimento inicial. No entanto, existe uma íntima relação entre dois movimentos, já que a nova arte teve sua origem nas regiões do norte da França, onde o movimento das comunas era justamente mais expressivo. A realização suprema do novo estilo, as grandes catedrais, representou o centro da vida cívica das novas cidades, como acontecera à cidade-templo da Antiguidade. Além disso, com a expansão da vida urbana, o novo estilo foi disseminado e se tornou bastante diversificado, até que, no período final da Idade Média, ele transformara a aparência de cada cidade do norte e oeste da Europa, inspirando a nova arquitetura civil dos Países Baixos e das cidades hanseáticas do Báltico.

A nova cidade produziu um novo povo e uma nova arte, e embora ambos estivessem condicionados às forças econômicas e dependessem materialmente do renascimento das atividades comercial e industrial, povo e arte foram profundamente inspirados por novas forças espirituais, que, em grande parte, precederam o renascimento econômico. As rotas de peregrinação eram mais antigas que as rotas de comércio. Saint Gilles era um centro de peregrinos muito antes que sua famosa feira se desenvolvesse e antes que Marselha e Montpellier se tornassem centros de mercadores. Foi a peregrinação

a Saint Michael de Monte Gargano que trouxe os normandos ao sul da Itália, antes que os mercadores italianos cruzassem os Alpes; como também foi a peregrinação a Jerusalém e não o comércio de Pisa e Gênova com o Levante que inspirou o movimento das Cruzadas. Acima de tudo, foi a confraternização religiosa ou “cáritas” – a livre associação de indivíduos sob o patrocínio de um santo para auxílio mútuo, espiritual e material – que constituiu a verdadeira semente do grande florescimento da vida das comunas, tanto nas guildas de mercadores como de artesãos, tornando-se o elemento mais extraordinário da sociedade medieval urbana. A vida da guilda medieval era um microcosmo da vida da comuna, e sua intensa solidariedade tornava sua associação, na vida do indivíduo, mais importante que a própria cidade, à medida que era principalmente por intermédio da guilda que o homem comum podia exercer e realizar sua cidadania. O processo de formação das guildas de artesãos foi essencialmente o mesmo por toda a Europa Ocidental; no transcorrer dos séculos XIII e XIV as guildas desempenharam um papel central na vida de cada cidade medieval, desde grandes cidades como Florença, Paris e Ghent até as pequenas vilas, com algumas centenas de habitantes.

Todavia, houve grande diferença entre a parte desempenhada pelas guildas na vida das cidades livres da Itália, de Flandres e da Alemanha e as funções mais modestas que desempenharam em países como a Inglaterra e a França durante o período final da Idade Média, os quais começaram a desenvolver um forte governo real. A condição na Itália foi única, uma vez que os nobres (pelo menos a baixa nobreza), desde o início, assumiram um papel de liderança na vida comum da cidade, e as guildas às quais pertenciam – tais como as dos banqueiros, mercadores e advogados – inevitavelmente tinham um prestígio social e influência política muito maior que as guildas dos lojistas e dos artesãos. Logo, foi primeiro na Itália que as guildas tiveram êxito em dominar e praticamente absorver o governo da comuna,

concentrando sua autoridade nas mãos de seus próprios representantes – os priores das grandes e pequenas artes.

Contudo, foi no norte da Europa, em cidades como Flandres, que encontramos o desenvolvimento mais notável das guildas de artesãos como força política. Aqui, no século XIV, as guildas dos trabalhadores menos privilegiados, sobretudo os tecelões que compunham o elemento mais numeroso da população, se insurgiram contra a aristocracia dos mercadores e estabeleceram uma espécie de ditadura medieval do proletariado. Sob o governo das guildas dos tecelões, as três grandes cidades de Flandres – Ghent, Bruges e Ypres – alcançaram seu ponto mais alto de desenvolvimento, e exerceram, durante curto período, um papel importante na política europeia. Essa foi, contudo, uma realização sem equivalente, decorrente da condição excepcional das cidades industriais flamengas, que possuíam um grande mercado internacional à disposição. Nos casos mais comuns, as guildas dos artesãos estavam sujeitas ao controle das autoridades civis e formavam uma hierarquia de corporações por meio da qual a vida econômica e social da cidade era regulada em detalhes. Dessa forma, a cidade medieval conseguiu reconciliar os interesses de consumo com a liberdade corporativa e a responsabilidade do produtor. Como escreveu Henri Pirenne: “A economia urbana medieval é merecedora da arquitetura gótica com a qual é contemporânea. Criou, em cada detalhe, e pode-se dizer *ex nihilo*, um sistema de legislação social mais completo que o de qualquer outro período da história, incluindo o nosso próprio”.³

Foi essa integração de organização corporativa, função econômica e liberdade civil que tornou a cidade medieval, como Troeltsch destaca, a mais completa expressão dos ideais sociais da Idade Média, como podemos atestar em sua forma mais altamente desenvolvida: nos escritos de Santo Tomás de Aquino e de seus contemporâneos. A filosofia política medieval foi dominada pelo ideal de unidade.

³ H. Pirenne, *Les Villes du Moyen Age*, p. 182.

A humanidade foi concebida como uma única e grande sociedade e, sobretudo, a unidade da regenerada raça humana, aquela porção da humanidade incorporada à vida da Igreja por sua associação em Cristo, seu líder, por meio de sua aliança à lei divina e por sua dedicação a um propósito transcendental. Essa unidade formava um complexo organismo hierárquico, um corpo com muitos membros, cada um com uma função vital a realizar, cada um com seu próprio cargo e ministério a serviço do todo. Essa doutrina de sociedade envolve, em cada estágio, o princípio de subordinação hierárquica, mas, diferentemente da teoria aristotélica, ela não envolve uma subordinação totalizante, muito menos a instituição da escravidão. Cada indivíduo, membro do todo, é um fim em si mesmo, e seu ofício particular, ou ministério, não é somente uma tarefa social compulsória, mas, sobretudo uma forma de prestar serviço a Deus, por meio da qual o sujeito compartilha da vida de todo o corpo social. Sem dúvida, na prática, o lugar de um homem na hierarquia social pode estar largamente determinado por sua hereditariedade ou pela competição social, mas, em princípio, essa teoria favorece grandemente o ideal de vocação e de autonomia interna de cada organismo em particular.

Como já descrito, havia certa tendência na ordem feudal em se reconhecer a natureza orgânica da sociedade e a reciprocidade de direitos e deveres na hierarquia social. Contudo, em primeira instância, o sistema feudal se apoiara, em sua fundação mais central, na servidão e no poder e nos privilégios obtidos e mantidos pela espada, de modo que o Estado feudal nunca pôde se libertar completamente da condição de anarquia e desunião da qual surgira. A cidade medieval, por outro lado, era essencialmente uma unidade – uma unidade visível e tangível, agudamente definida pelos contornos de seus muros e torres e centrada em torno da grande catedral, a visível expressão da fé e do propósito espiritual da comunidade. E, dentro da cidade, a autônoma organização corporativa das diferentes atividades econômicas e **sociais da comunidade**, por meio do sistema de guildas, correspondia

perfeitamente à doutrina da diferenciação orgânica e à mútua interdependência entre os membros da sociedade cristã. Assim, a cidade medieval se estruturava como uma comunidade de comunidades, na qual os mesmos princípios de direitos corporativos e liberdades outorgadas eram igualmente aplicados ao todo e às partes. A ideia medieval de liberdade, a qual encontra sua expressão mais elevada na vida das cidades livres, não se apresentava como o direito do indivíduo para seguir sua própria vontade, mas tratava-se do privilégio de compartilhar, de forma altamente organizada, da vida corporativa, a qual tinha sua própria constituição e o direito de autogovernança. Em muitos casos, essa constituição foi rígida e autoritária, mas assim como cada corporação tinha seus próprios direitos na vida da cidade, da mesma forma cada indivíduo tinha o seu lugar e seus direitos na vida da guilda. Esses direitos não eram puramente econômicos ou mesmo políticos. Um dos elementos mais extraordinários da vida da guilda medieval era a maneira como eram acomodadas as atividades seculares e religiosas dentro do mesmo complexo social. A capela da guilda, a provisão de orações e missas para os membros falecidos e a realização dos cortejos e encenações nas grandes celebrações eram tão importantes na vida das guildas quanto o banquete comum, a regulamentação do trabalho e dos salários, a prestação de auxílio aos irmãos dos membros doentes ou em necessidade e o direito de participação no governo da cidade. Foi na vida da Igreja e na extensão de sua liturgia para a vida comum, por meio da arte e das encenações, que a vida comunitária da cidade medieval encontrou sua mais completa expressão, de modo que a pobreza material do indivíduo era compensada por um desenvolvimento mais amplo das atividades em comunidade e de suas expressões artísticas e simbólicas, uma fórmula que ultrapassa qualquer coisa que as sociedades materialmente mais ricas da Europa moderna conheceram.

Assim, a cidade medieval foi, de maneira muito mais completa, um verdadeiro *commonwealth* – uma comunhão e comunicação completa

dos bens sociais – ultrapassando qualquer outra sociedade que já tenha existido, com a exceção da pólis grega, mas foi, também, muito superior a esta, na medida em que não se estruturava como uma ociosa sociedade aristocrática mantida à custa do trabalho compulsório de outros. Na Renascença, Erasmo viu, em Estrasburgo, um dos últimos exemplos de uma verdadeira e completa guilda medieval sobrevivente. Ele estava consciente disso quando escreveu:

*“Videban monarchiam absque tyrannide, aristocratiam sine factionibus, democratiam sine tumultu, opes absque luxu (...) Utinam in hujusmodi rempublicam, divine, Plato, tibi contigisset incidere!”*⁴

É verdade que o completo desenvolvimento do sistema de guildas no regime político de uma cidade livre foi uma realização excepcional, a qual, como a democracia grega, foi alcançada apenas em circunstâncias excepcionalmente favoráveis e por breve período, como ocorreu nas cidades flamengas no século XIV, em Siena, sob o governo dos Riformatori (1371-1385), e em Florença, sob Michele di Lando e os Ciompi (1378-1382). Tanto na França quanto na Inglaterra, o surgimento da monarquia nacional privou as cidades de sua independência política e de sua mais completa autonomia interna. No entanto, mesmo nesse caso, exerceram uma contribuição essencial à vida do Estado medieval. Ao assumir o seu lugar na hierarquia feudal, lado a lado com os barões e os clérigos, as cidades promoveram um novo princípio representativo na vida política. Primeiramente no sul da Itália e na Espanha, mais tarde na Inglaterra e na França e, finalmente, por toda a Europa Ocidental, da Suécia até Portugal, as “boas cidades” passaram a compreender os grandes Estados, “universidades” ou “braços” do reino; eram convocadas para enviar seus representantes para dar conselho e auxílio ao rei e obter “o consentimento do reino”.

⁴ “Vi monarquia sem tirania, aristocracia sem facções, democracia sem tumulto, riqueza sem luxo (...) Teria sido seu destino, divino Platão, encontrar uma república como essa.”

Foi nesse sistema de Estados representantes que a concepção medieval de sociedade, como uma comunidade de comunidades, encontrou sua expressão mais completa. O reino como um todo é visto como *universitas* – a comuna do reino –, composta de um diverso número de *universitates*, nas quais cada ordem ou organismo da sociedade é composto como um todo corporativo. Certamente, essa ideia se encontrava tão profundamente fixada no pensamento medieval que já encontrara expressão na sociedade feudal, antes do aparecimento do novo sistema. De fato, os Estados primários do reino eram o clero e os barões – os senhores espirituais e temporais –, e as cidades somente adquiriram um lugar no conselho num período posterior, como “terceiro Estado”. Mas não foi até a chegada das cidades, as quais podiam participar da vida política apenas por meio de seus representantes eleitos ou *proctores*, que o princípio representativo se tornou parte essencial do sistema de governo dos Estados. Foi esse princípio que deu às assembleias medievais dos Estados seu novo caráter e sua importância e apelo constitucional. A partir desse ponto, o Estado medieval deixou de ser uma hierarquia feudal baseada no princípio de propriedade da terra e se tornou uma verdadeira comunidade política, na qual nobres e comuns cooperavam para fins sociais comuns. A instituição do governo constitucional representativo, que se tornou a forma política característica da moderna cultura ocidental, tem suas raízes no desenvolvimento medieval. Durante a Idade Média esse modelo já tinha adquirido completa, embora prematura, expressão em alguns casos excepcionais, tais como na corte de Aragão e da Catalunha, onde os Estados possuíam um controle completo da legislação, assim como o direito de supervisionar a administração por meio de comitês permanentes dos Estados, conhecidos como *Diputacion General*.

Portanto, as ideias medievais de natureza orgânica da sociedade, de direitos e deveres corporativos e cooperação mútua entre distintas funções sociais especializadas na vida do todo, não apenas sustentaram o desenvolvimento das instituições corporativas da cidade

medieval mas formaram a organização constitucional representativa do reino medieval em seu período final. Em cada estágio desse desenvolvimento, essas ideias encontram uma expressão correspondente no pensamento e nas instituições da Igreja. Portanto, a hierarquia feudal do início da sociedade medieval corresponde à integração das comunidades monásticas em grandes ordens hierárquicas como a dos cluniacenses e dos cistercienses. O desenvolvimento das comunas e das cidades livres se associa com o aparecimento das universidades e com um novo tipo de ordem religiosa – a dos frades –, que não mais se baseia em dotes e na propriedade da terra, mas se organiza mais livremente a fim de realizar uma função social particular; e o desenvolvimento posterior do sistema de Estados encontra sua contrapartida eclesiástica no movimento conciliar, que desenvolveu o princípio de representação em bases ainda mais amplas que a do Estado medieval, esforçando-se por criar organismos representativos e constitucionais para todo o corpo da cristandade.

Não se trata de dois desenvolvimentos independentes. A vida da sociedade medieval era uma coisa única e suas instituições religiosas e seculares apenas representam diferentes funções do mesmo organismo, como os pensadores medievais, desde João de Salisbury até Nicolau de Cusa, continuamente insistiram. Todavia, observamos um notável contraste entre essa tendência unitária e universalista no pensamento e na cultura medieval e o agudo dualismo entre Igreja e mundo, tão característico da atitude cristã mais antiga em relação à cultura secular, a qual, como já vimos, ainda dominava o pensamento cristão durante a Alta Idade Média. A mudança não ocorreu meramente por causa das novas relações entre a Igreja com uma sociedade que era confessadamente cristã e considerava sua fé religiosa uma realidade inseparável de sua cidadania. Deveu-se também à revolucionária mudança no pensamento, por meio da qual a filosofia medieval assimilara os princípios éticos e sociológicos aristotélicos, integrando-os na estrutura do pensamento cristão, de modo que a lei da natureza – a lei moral revelada

pela luz da razão – era confirmada e desenvolvida pela lei espiritual revelada pela fé. Certamente, isso não elimina a distinção cristã fundamental entre natureza e graça, razão e fé, o mundo e a Igreja, mas enfatiza a concordância e harmonização entre as duas ordens, em vez de obstruí-las em sua oposição e conflito. A lei divina que provém da graça não abole a lei humana que se baseia na razão natural. Trata-se de uma concepção que libertou o homem das limitações e servidões da ordem temporal e abriu um horizonte espiritual mais amplo para a civilização cristã. Essa forma de incorporação progressiva de todos os diferentes níveis de existência e de valores em uma ordem divina forneceu apropriada ideologia teológica para o complexo desenvolvimento corporativo da sociedade medieval, na qual cada função religiosa e social encontrou sua autônoma expressão orgânica, da guilda comercial a servir os interesses materiais da cidade à comunidade monástica, a qual existia apenas para a oração e a contemplação – cada uma das quais com sua própria lei e suas próprias instituições, mas todas compartilhando na vida e na fé comuns do todo espiritual a acolher todos os participantes.

Também não foi o caso de apenas os filósofos estarem conscientes dessa continuidade entre natureza e graça e da capacidade de cada instituição social ser abastecida de um propósito espiritual superior. O que poderia soar mais tomista que as palavras com as quais o cronista de Yarmouth fala de seu mercador.

“Se o laço de amor e amizade é louvável entre meros homens racionais, então quão mais o é aquele entre os cristãos, os quais se encontram ligados pelo mais forte laço de religião e fé; acima de tudo, por aqueles cristãos que formam uma fraternidade vinculada e reunida por um juramento solene.”⁵

Em todos os aspectos, encontramos, na Baixa Idade Média, essa concepção de uma hierarquia de bens e de valores e uma hierarquia

⁵ Gross, *The Gild Merchant*, II, p. 278.

correspondente de Estados e vocações que abarcam todo o espectro de relações humanas, reunindo-os em uma ordenada estrutura espiritual que vai da terra ao céu. No entanto, a completude e a simetria da síntese tomista não pode nos cegar para o fato de ela se basear em um equilíbrio muito delicado de forças complementares e de diferentes tradições, que só podem ser mantidas por meio de uma estrita aderência a uma ordem de exigências éticas e metafísicas que estão calcadas, em última instância, em um ato de fé. Há toda diferença do mundo entre a doutrina paulina do místico corpo divino, na qual cada parte alcança sua própria perfeição espiritual e contribui para os objetivos do todo, e a ideia aristotélica da sociedade como um organismo natural, suficiente a si mesmo, no qual as diferentes classes existem somente para o bem do todo, e onde o governante e o legislador imprimem forma à matéria inerte do corpo social, de modo que as classes mais baixas, que se preocupam com as atividades mecânicas ou com os trabalhos mais pesados, têm um caráter puramente instrumental. Todavia, como Santo Tomás de Aquino demonstrou, é possível incorporar o materialismo orgânico da política aristotélica ao misticismo orgânico da visão cristã de sociedade, mas apenas sob a condição de o próprio Estado ser reconhecido como um organismo da comunidade espiritual e não como um fim soberano da vida humana. Nesse caso, a teoria social e a prática social devem lidar com a parte em termos do todo e não como objetivo final.

Isso significa que os organismos corporativos – cidades, guildas, universidades e associações – não se tornam meros instrumentos ou desdobramentos do Estado, mas possuem relações e responsabilidades maiores com a ordem social mais ampla e da qual compreendem uma parte. Da mesma forma que a guilda tem lealdade com o rei e com a cidade, ela também tem lealdade com a cristandade como um todo, assim como com o reino ou principado ao qual sua cidade pertence. Esse princípio foi largamente reconhecido por toda a sociedade medieval em seu período áureo. Foi isso que deu à sociedade

medieval seu caráter peculiar. Contudo, foi difícil reconciliar essa concepção de séries gradativas de comunidades, cada uma com seu próprio princípio de autoridade *quasi*-política, com a teoria aristotélica de uma única comunidade que se fazia autárquica e autônoma, e possuía soberania exclusiva sobre seus membros. Foi possível manter o universalismo do pensamento medieval somente transferindo-se os atributos do Estado aristotélico para um todo mais abrangente. Se esse todo fosse a Igreja, como Egídio Romano e Álvaro Pelágio defendiam, o resultado seria uma teoria da monarquia ou teocracia papal a ameaçar a independência do poder temporal, mesmo em sua própria esfera. Se esse todo fosse o império, como Dante acreditava, então seria o império e não a Igreja a se tornar o organismo divinamente designado por meio do qual a civilização humana obteria seu objetivo último. Esse objetivo Dante o define em termos aristotélicos, ou melhor, de Averróis, como a atualização contínua do intelecto em potência, isto é, a realização de todas as potencialidades da mente humana. O imperador seria o princípio formal de unidade humana a mover as vontades e ações dos homens por uma única lei, da mesma forma que Deus, o primeiro movedor, comunica uma única lei de movimento uniforme aos céus. Tudo isso se aproxima muito mais de Averróis ou de Avicena que dos ensinamentos de Santo Tomás de Aquino. Porém, ao mesmo tempo, encontra-se igualmente distante do espírito real da política de Aristóteles, a qual se preocupava com o estudo da natureza da cidade-Estado grega como ela concreta e realmente existia, e não da visão sobre um Estado mundial ideal. Somente quando chegamos a Marsílio de Pádua, menos de uma geração mais tarde, encontramos uma teoria de Estado na qual a tradição cristã medieval é completamente dominada e transformada pelo espírito do naturalismo aristotélico, de modo a não deixar espaço para a concepção medieval de uma sociedade cristã universal. É verdade que Marsílio ainda mantinha a natureza orgânica da sociedade, mas isso era feito em termos puramente aristotélicos, os quais não tinham

nenhuma ligação com a tradição teológica paulina. Dessa forma, o sacerdócio não era mais visto como o princípio da unidade espiritual, a alma do organismo social; mas tornava-se mais um entre os muitos organismos sociais, *pars principans*, destituído de qualquer autoridade transcendente. O princípio de unidade passava a ser encontrado na vontade do legislador humano, que detinha a hegemonia do poder legal coercivo. Aqui, o legislador humano, na visão de Marsílio, não é nada mais que a própria comunidade, a *communitas* ou *universitas civium*, a qual se torna a fonte fundamental da lei⁶ e o poder constituinte por trás do *principatus*; a classe governante torna-se seu órgão ou instrumento. O mesmo princípio vale para a Igreja, que é a *communitas fidelium*, mas uma vez que Marsílio supõe que seu Estado é cristão, as duas comunidades são a mesma, e não pode haver nenhuma divisão em relação à fonte fundamental de autoridade na Igreja e no Estado. Em tudo isso, Marsílio representa indubitavelmente um aspecto do desenvolvimento cívico medieval – o elemento laico da cidade-Estado italiana como representado pelos legisladores e agentes públicos em oposição aos frades e clérigos. Sua adaptação da teoria política aristotélica mostra quão fácil era para um cidadão da medieval cidade-república italiana retornar à tradição da pólis grega, com seu monismo sociopolítico e sua autarquia.

A filosofia política medieval mais antiga, da época carolíngia ao século XII, não se preocupava com uma teoria de Estado, mas com as relações entre autoridade espiritual e temporal – as hierarquias que coexistiam no único corpo da cristandade. O Estado, no sentido clássico e moderno, reapareceu na cidade-Estado italiana como sua intensa vida política, sua forte consciência cívica e seu complexo e artificial sistema constitucional. Portanto, não é por acaso que os pensadores que reviveram as doutrinas clássicas e aristotélicas do Estado e

⁶ Nos autem dicamus, secundam veritatem et consilium Aristotelis, causam legis effectivam primam et propriam esse civium universitatem (*Defensor Pacis*, I, cap XII).

aplicaram-nas à sociedade da época eram quase todos italianos, como Santo Tomás de Aquino, Egídio Romano, Marsílio de Pádua e Bartolo de Sassoferrato. E, dessa forma, quando esses escritores falam de *civitas* e *respublica*, eles estão sempre pensando, primeiramente, na cidade-Estado que conheciam; mesmo que ampliem suas definições de modo a incluir unidades políticas maiores como o reino medieval ou o império. Contudo, no caso de Marsílio, torna-se evidente o aparecimento de novas correntes de pensamento social e religioso, que não mais pertencem ao padrão da cultura medieval, mas apontam para um novo mundo. Sem dúvida, sua concepção de *universitas civium* como o princípio fundamental de autoridade social se baseia nas realidades políticas da cidade-Estado italiana, na qual era sempre teoricamente possível apelar tanto ao *Podestà* e aos conselhos como ao parlamento ou à assembleia geral por meio do grande sino da comuna, como vemos ocorrer nas incontáveis revoluções e mudanças de governo nas cidades lombardas e da Toscana. Mas, quando Marsílio resolve aplicar o mesmo princípio à Igreja e abandona todo o princípio de autoridade hierárquica em favor da *communitas fidelium* – o julgamento do corpo geral dos fiéis, do qual os clérigos são os ministros e empregados –, ele se aproxima muito da Zurique do século XVI ou da Nova Inglaterra do século XVII, distanciando-se da época e do país de Dante e de Santa Catarina de Siena.

Capítulo 10 | A Cidade Medieval: Escola e Universidade

O aparecimento da cidade medieval foi acompanhado de grandes mudanças na vida intelectual da sociedade e nas tradições de ensino. Sabendo-se que essas tradições eram fundamentalmente religiosas, tais mudanças produziram alterações correspondentes na religião do Ocidente e na relação entre religião e cultura. A época carolíngia e os séculos imediatamente anteriores e posteriores a ela – o período inicial da Idade Média – foram marcados, como vimos, pela liderança das estruturas monásticas, não apenas em relação à disciplina espiritual da vida religiosa mas também em relação ao desenvolvimento intelectual da cultura cristã como um todo. São os séculos da chamada época beneditina da cultura ocidental, uma vez que desde o surgimento da nova cultura cristã da Nortúmbria, no século VII, até o renascimento da vida urbana e a emergência das comunas, no século XII, a continuidade da cultura superior foi mantida, na Europa Ocidental, nas abadias beneditinas, onde estavam as fontes de aprendizado e produção literária.

Sem dúvida, em teoria, as cidades episcopais também funcionavam como centros educacionais. O bispado e não o monastério se apresentava como o órgão diretamente responsável em levar adiante o programa de educação cristã, como fora descrito nas capitulares dos imperadores carolíngios. Além disso, frequentemente, a influência pessoal do governante fazia com que a corte e a escola do palácio se tornassem centros de atividade intelectual e de liderança cultural.

Mas, em ambos os casos, qualquer realização concreta dependia do trabalho dos monges, os quais eram igualmente determinantes tanto nas escolas episcopais quanto nas cortes anglo-saxônicas dos governantes carolíngios e alemães. É um tanto quanto difícil separar as tradições de ensino da escola de York das de Beda e de Bento Biscop; assim como separar a tradição da escola do palácio carolíngio da tradição dos mosteiros de Tours, Corbie e Fulda. Mesmo durante o século XI, quando o reflorescimento econômico da Europa Ocidental já começara, Monte Cassino, sob o priorado de Desidério (1058-1097), era o mais avançado centro de cultura na Itália; ao passo que, ao norte dos Alpes, a abadia de Bec, sob Lanfranco e Santo Anselmo (cerca de 1045-1093), não apenas possuía uma das mais influentes escolas públicas de sua época mas, com os primeiros escritos do próprio Anselmo, obteve um nível de realização intelectual inédito para os padrões da Europa Ocidental desde o término da época de Santo Agostinho.

Não obstante, por volta do século XI, Bec e Monte Cassino já eram exceções. A liderança na educação e no aprendizado fora transferida para as escolas catedrais do norte da França e da Lorena, tais como de Reims, Chartres, Laon, Tournai e Liège. Esse desenvolvimento começara no século anterior em Liège, sob o comando do bispo Notker, e em Reims sob Gerberto de Aurillac, que foi um *scholasticus*, ou mestre de escola, de 970 a 982. A tradição foi passada por São Fulberto, em Chartres, e por Adalbero, em Laon, e estendeu-se, ao longo do século XI, a Tournai, Paris, Tours, Angers e Le Mans. Contudo, talvez, o exemplo mais notável de escola catedral do século XI possa ser encontrado em Liège, onde as escolas monásticas daquela diocese produziram uma espécie de universidade rudimentar, às quais os homens de conhecimento eram atraídos das várias partes da Europa, não se restringindo à França e Alemanha, mas vindos da Inglaterra anglo-saxônica e (no caso de Cosmas de Praga) da remota Boêmia. Porém, no exato momento que seu

florescimento intelectual se avolumava, a luta entre o império e o papado e a lealdade de Liège a Henrique IV prejudicaram a preeminência dessa “segunda Atenas”.

No início do século XII Gilberto de Nogent descreve, em sua autobiografia, como em outros tempos ou mesmo em sua infância havia uma grande falta de mestres de escola e eles mal podiam ser encontrados, exceto nas cidades mais importantes. Mesmo assim, o conhecimento deles era parco e “raramente se igualava ao conhecimento dos clérigos eremitas” – *clericulis vagantibus* – dos “tempos modernos”, quando o estudo das letras foi desenvolvido e o número de escolas passou a ser tão grande que elas se tornaram acessíveis até para os mais pobres. Por volta dessa época, durante a última década do século XI e as duas primeiras décadas do século XII, já se encontrava em operação um reflorescimento notável da cultura e da atividade literária, independente de qualquer escola catedral em particular, mas que se tornara comum nas províncias ocidentais da França – Maine, Anjou, Touraine e Normandia – e encontrou patronos na corte anglo-normanda de Henrique I e de sua irmã, Adela de Blois. A figura de maior destaque desse movimento foi a de Hildeberto de Lavardin, professor e bispo de Le Mans e arcebispo de Tours (1056-1133), talvez o latinista mais preparado de todos os poetas latinos da Idade Média. Intimamente a ele associados estavam Marbod de Angers (1035-1123), chanceler e diretor da escola de Angers e depois bispo de Rennes, e Baudri de Meung sobre o Loire (1046-1130), que estudou em Angers e tornou-se abade de Bourgueil (1089) e arcebispo de Dol em 1107; mais remotamente ligados estavam Reginaldo de Faye, a sudoeste de Tours (cerca de 1040-1109), professor em Saint Augustine em Cantuária desde 1097, e Raul de La Tourte (cerca de 1063-1110), mestre da escola monástica de Fleury. Esses homens não eram filósofos ou teólogos, mas poetas e humanistas que se orgulhavam de seu conhecimento dos clássicos e se regozijavam ao participar da sociedade de homens de conhecimento e das senhoras cultas,

com os quais trocavam correspondências e versos. Assim, antes de as escolas de Paris se tornarem famosas e antes que a nova literatura vernácula fosse desenvolvida nas cortes feudais, já havia uma cultura eclesiástica de corte cuja existência antecipou de forma notável o desenvolvimento posterior do humanismo ocidental, estabelecendo um novo ideal de educação literária e de intercâmbio social das letras. Não é exagero dizer que esse tipo de humanismo eclesiástico representa a tradição central da alta cultura no Ocidente. Ele recuperou o reflorescimento cultural do período carolíngio, que, na mesma região, fora representado por Alcuíno, em Tours, Teodolfo, em Orléans, e Servatus Lupus, em Ferrière. Tal linha de desenvolvimento desembocara no humanismo italiano de Petrarca, no século XIV. Por todo o século XII, esse movimento floresceu de forma excepcional nos reinos anglo-normando e anglo-angevino e teve um importante centro nos domínios do arcebispo Teobaldo (1139-1164) e de São Tomás Becket (1164-1170) em Cantuária, assim como na corte real.

Nesse contexto, o espírito do humanismo medieval encontrou a sua mais completa expressão em João de Salisbury, o grande erudito britânico que, depois de seus estudos em Paris e em Chartres, tornou-se secretário do arcebispo Teobaldo e foi mais tarde companheiro de São Tomás Becket em seu exílio e sua morte, finalmente tornando-se bispo de Chartres em 1176. Seus trabalhos nos dão um quadro mais completo da vida intelectual de sua época que qualquer outra referência na literatura medieval. Ele não era somente um humanista e um estudioso dos clássicos como Hildeberto ou Marbod, mas se encontrava completamente envolvido com os novos estudos dialéticos e filosóficos das escolas catedrais, desenvolvidos por seus professores, os quais incluíam nomes como Abelardo e Gilberto de la Porrée assim como Guilherme de Conches e Ricardo l'Eveque. Além disso, ele foi um dos pioneiros do renascimento aristotélico e talvez o primeiro a perceber a importância filosófica da “Nova Lógica”, especialmente os Tópicos, os quais transformaram a antiga arte escolástica de

disputatio em teoria de ciência e em ciência do pensamento.¹ Ainda assim, e ao mesmo tempo, ele estava absolutamente ciente dos perigos que ameaçavam a nova cultura de universidade – não apenas a tendência em direção a um intelectualismo estéril – *dialectica exsanguis et sterillis* – mas, ainda mais grave, a visão filistina de educação como preparação utilitarista para uma carreira profissional de sucesso. Nesse sentido, João permaneceu fiel à tradição de Chartres, a qual na fase inicial do século XII, sob os irmãos Bernardo e Thierry e o discípulo deles Guilherme de Conches, rivalizara com Paris como centro de filosofia, chegando mesmo a superá-la como escola de estudos clássicos e humanos. Chartres foi a última e maior das escolas catedrais, espécie de protouniversidades. Graças a João de Salisbury e aos dois tratados educacionais de Thierry e Guilherme de Conches, o *Heptateuchon* e o *Dragmaticon*, temos informações mais completas a respeito dos métodos educacionais e dos ideais da escola de Chartres do que tínhamos a respeito das grandes universidades medievais no século seguinte.

Contudo, enquanto João de Salisbury escrevia, o movimento das universidades já se encontrava muito adiantado. Paris e Bolonha estavam apinhadas de estudantes que vinham de todos os cantos da cristandade. A vida boêmia de estudantes e professores mimados e turbulentos já se tornara o assunto favorito de poetas e comediantes. Essa nova classe não mais se contentava com a erudição paciente e sóbria e a estrita disciplina da antiga escola catedral, como ocorrera em Chartres. Tratava-se de uma nova realidade a revelar um proletariado intelectual formado por estudantes ambiciosos, desdenhosos do passado e impacientes com as regras, os quais eram atraídos pelo *glamour* dos mestres e por suas doutrinas da moda. Já no início do século XII, a fama de Abelardo tinha tornado Paris um dos centros de ensino mais populares da França, e por volta da metade

¹ Cf. *Metalogicon*, III, v: De utilitate Topicorum.

daquele século a multiplicação de escolas e a rivalidade entre seus professores tornaram Paris a capital intelectual da cristandade. Durante o século XII, as escolas de Paris alcançaram gradualmente sua organização corporativa, a qual culminou na formação da grande *universitas* ou corporação de “mestres” ou professores licenciados sob o controle do reitor, tornando-se o arquétipo e o padrão máximo para a maior parte das universidades que foram posteriormente fundadas no norte da Europa.

Embora Paris superasse todas as outras universidades europeias em atividade intelectual e autoridade corporativa, como o organismo intelectual por excelência da cristandade, ela foi igualada, talvez superada, tanto em longevidade quanto em prestígio social pela grande universidade italiana, a qual representa uma diferente tradição e um diferente tipo de organização. A universidade de Bolonha detinha uma posição semelhante, na Itália, à da universidade de Paris, na França. À medida que a última se tornava a grande escola internacional de teologia e filosofia de toda a cristandade ocidental, do mesmo modo Bolonha, desde o começo, se especializara como grande centro internacional de estudos em direito. Enquanto a universidade de Paris, por toda a Idade Média, foi essencialmente uma instituição clerical, Bolonha foi, preponderantemente, uma universidade leiga, em que advogados e burocratas recebiam sua educação; estas eram ocupações que desempenhavam funções centrais na condução do governo das cidades italianas.

Sem dúvida, por volta de 1140, o desenvolvimento dos estudos em lei canônica, associados ao trabalho de Graciano, tornou Bolonha um centro igualmente importante de treinamento para administradores e advogados da Igreja medieval. Porém, foi como escola de direito romano que Bolonha se tornou primeiramente famosa nos dias de Irnério (cerca de 1090-1130), e foram os civilistas, não os canonistas, que estabeleceram o padrão e determinaram o curso dos estudos. Já na segunda metade do século XII, um doutor em direito civil

gozava de prestígio extraordinário, como podemos observar no papel desempenhado pelos quatro doutores de Bolonha durante a Dieta de Roncaglia de 1158.² Além disso, os estudantes em Bolonha também ocupavam uma posição muito mais alta – devido, em parte, à idade mais elevada e à posição social que desfrutavam – que os estudantes clericais de Paris e de Oxford. Desde o início, em Bolonha, os alunos começaram a administrar seus próprios assuntos e a controlar suas condições de estudo, de modo que Bolonha e as universidades italianas que seguiram sua tradição se tornaram essencialmente corporações de estudantes, os quais, no final das contas, asseveravam seu controle sobre os próprios professores, tratados como empregados em vez de serem vistos como mestres. Esse estranho sistema que se fez tão diferente da hierárquica ordem eclesiástica das universidades do norte se encontra intimamente relacionado ao desenvolvimento das comunas italianas. De fato, as universidades eram comunas de estudantes, semelhantes à comuna das cidades, baseada no mesmo laço moral e jurídico de juramento comum. Tal relação foi admiravelmente descrita pelo Dr. Rashdall na seguinte passagem de seu clássico livro sobre as universidades medievais.

A cidadania prevalecente nas repúblicas italianas se aproximava muito mais da antiga concepção grega que da concepção dos Estados modernos. Cidadania, que para nós significa um mero acidente domiciliar, era na antiga Atenas e na Bolonha medieval uma possessão hereditária de valor inestimável (...) O exílio prolongado era, portanto, uma séria punição à qual um corpo de jovens de boa posição social, muitos deles já maduros o suficiente para entrar na vida política em suas próprias cidades, se submeteriam com relutância. As universidades de estudantes representam uma tentativa, por parte de tais homens, de criar para si mesmos uma cidadania artificial no lugar da cidadania natural à qual eles tinham temporariamente renunciado em busca de

² Rashdall escreve “em toda a história da educação, nenhum corpo docente desfrutara de uma posição tão elevada diante da sociedade como os primeiros doutores de Bolonha”.

conhecimento e de melhorias; a grande importância do *studium* para o bem-estar comercial da cidade, na qual ele se situava, pode explicar a disposição suprema das municipalidades – embora a concessão não fosse realizada sem luta – em reconhecer as universidades de alunos.³

É difícil superestimar a influência de Bolonha no renascimento da jurisprudência e no estudo do direito romano na Europa ocidental. Foi o grande centro ao qual, de toda a Europa, estudantes de direito recorriam, onde professores como Vacário, na Inglaterra, Azo e Placentino, na França, foram buscar as sementes de novos conhecimentos. Porém, foi na vida das cidades-Estado italianas que essa influência se fez sentir mais forte. Quase toda cidade importante procurava atrair professores de Bolonha e montar sua própria escola de direito; as numerosas universidades que foram fundadas na Itália durante a Idade Média, com exceção da criação estatal de Frederico II em Nápoles, foram modeladas no exemplo de Bolonha de livre corporação de estudantes devotados, sobretudo, ao estudo das leis.

Tudo isso pode parecer estar afastado da histórica relação entre religião e cultura ocidental. No entanto, o renascimento medieval do direito romano esteve intimamente ligado ao crescimento do novo direito canônico, que desempenhou um papel central na integração e organização da cristandade medieval. O desenvolvimento do novo direito canônico coincidiu com a reforma do papado e foi a condição essencial do processo de centralização da autoridade e da jurisdição nas mãos do Papa e da cúria romana. Contudo, não foi até Graciano (um monge de Bolonha) produzir, por volta do ano de 1140, seu grande tratado, *Decretum*, no qual todo o material existente foi classificado e organizado sob o espírito da nova jurisprudência, que o estudo sobre esse campo pôde ser colocado em bases científicas. Daí para frente, Bolonha se tornou um grande centro de estudos canônicos, assim como de direito civil. Alexandre III, um dos maiores pontífices

³ Rashdall, *Medieval Universities*, ed. Powicke e Emdem, I, p. 164.

medievais, foi pupilo e comentador de Graciano. Inocêncio III foi pupilo de Uguccio de Pisa, um mestre que ensinou em Bolonha durante a última parte do século XII.

De fato, durante todo o período central da Idade Média, de 1150 a 1350, foram os canonistas e a universidade de Bolonha, em vez de os teólogos e a universidade de Paris, que mais próximo ficaram do papado e que exerceram mais influência sobre o governo e sobre a organização da Igreja. Tal realidade era deplorada tanto por conservadores como São Bernardo e Gerhoh de Reichersberg, como foi deplorada por idealistas como Roger Bacon e Dante. Todavia, devemos aos canonistas a real organização da Igreja medieval. O fato de esse trabalho ter sido feito por homens treinados na mesma escola e nas mesmas tradições que os civis, os quais durante o mesmo período organizavam e racionalizavam o Estado medieval, foi da mais alta importância para a história das instituições ocidentais. Foi na vida das cidades italianas que esse processo de interação se fez mais completo. Os governantes e funcionários da cidade-Estado e os administradores da Igreja foram retirados das mesmas classes, educados nas mesmas universidades e compartilhavam do mesmo arcabouço intelectual; de modo que havia um processo contínuo de crítica mútua, que estimulava o crescimento de uma educada opinião pública, de uma forma que ainda não existia no norte da Europa.

Ao norte da Europa a influência de Bolonha e o renascimento dos estudos em direito se fizeram sentir, desde o começo, no nível mais alto da administração real e eclesiástica. É verdade que Bolonha não era, de modo algum, o único centro de estudos em direito. Exceto no caso das universidades italianas, como a de Pádua, imediatamente derivada de Bolonha, houve a adaptação desse modelo para a formação de muitas outras fundações, como Lerida. Na França, Orléans e Toulouse possuíam importantes escolas de direito. Entretanto, assim como Paris ostentava um prestígio singular como o centro de filosofia cristã e de estudos em teologia, da mesma forma Bolonha – *Bononia*

docta – se tornara a professora de direito da Europa; donde, como Honório III escreve em sua bula de 1220, “saíram os líderes que governam os povos cristãos”. Portanto, por séculos, Paris e Bolonha foram os polos opostos em torno dos quais revolviam os mundos dos estudos medievais. Enquanto os grande filósofos italianos, como São Boaventura, Santo Tomás de Aquino, Mateus de Aquasparta e Egídio de Roma, gravitavam em torno de Paris, clérigos do norte da Europa que buscavam uma carreira pública na Igreja estudavam em Bolonha, onde constituíam uma corporação independente – a *Universitas Ultramontanorum*. A graduação em Bolonha – especialmente o duplo doutorado em direito civil canônico – era geralmente considerada a mais alta honra acadêmica do mundo.

Contudo, apesar de haver um contraste no espírito e nas instituições de Paris e Bolonha, ambas universidades contribuíram igualmente para a transformação da educação ocidental e para a formação das classes intelectuais profissionais que daí em diante passariam a dominar a cultura ocidental. No passado, a unidade espiritual da cristandade tinha sido realizada segundo uma fé comum e segundo uma disciplina moral ou ascética, a qual pertencia à tradição do monasticismo ocidental. Foi somente com o surgimento das universidades que a cultura ocidental adquiriu a nova disciplina intelectual e científica sobre as quais suas realizações posteriores se tornariam dependentes.

É verdade que esse aspecto da cultura medieval foi por séculos ignorado ou mesmo escarnecido. Os humanistas desprezavam os escolásticos por seu mau latim, e os cientistas e filósofos os atacavam por seu degenerado aristotelismo “infestado de vermes”.⁴ Foi somente em tempos recentes que homens como A. N. Whitehead reconheceram que a própria ciência moderna simplesmente não poderia ter surgido caso a mentalidade ocidental não tivesse sido elaborada por séculos de disciplina intelectual escolástica a preparar o campo para a

⁴ Cf. a famosa passagem de Francis Bacon em *The Advancement of Learning*, I, iii, p. 3.

aceitação da racionalidade do universo e para o poder da inteligência humana em investigar a ordem da natureza.

Certamente, o fato de as classes educadas da Europa terem, por séculos, se submetido a um rigoroso e elaborado treinamento na arte do pensamento lógico acabou deixando uma forte marca sobre a cultura europeia, como foi reconhecido há mais de um século por Sir William Hamilton e J. S. Mill. Mas acredito que possamos ir mais longe que isso ao identificarmos, nas disciplinas escolásticas medievais, um dos fatores centrais que diferenciaram a civilização europeia das grandes culturas religiosas do Oriente, em relação às quais a cultura medieval inicial e o Império Bizantino se assemelhavam. Sem dúvida, a tradição romana que sobreviveu na cultura do Ocidente pode ter sido responsável pela atividade social e política construtiva que foi um fator distinto da Igreja ocidental, desde os dias de São Gregório ou mesmo de São Leão, o Grande; todavia, essa tradição romana com seu alto senso do valor da disciplina, da lei e da autoridade foi essencialmente uma força conservadora. Não foi daí que a Europa derivou a inteligência crítica e o espírito inquieto de investigação científica que tornaram a civilização ocidental a herdeira e sucessora dos gregos. É comum datar a chegada do novo elemento a partir do Renascimento e do reflorescimento dos estudos dos clássicos gregos no século XV, mas o real e crítico momento deve ser colocado três séculos mais cedo, na época das universidades e das comunas. Na Paris da época de Abelardo e de João de Salisbury a paixão pela dialética e o espírito de especulação filosófica já transformavam a atmosfera intelectual da cristandade. Desse período em diante, os estudos mais altos foram dominados pela técnica da discussão lógica – *quaestio* e pela disputa pública, que tão significativamente determinaram a *forma* da filosofia medieval, mesmo em seus maiores representantes. “Nada”, dizia Roberto de Sorbonne, “pode ser conhecido perfeitamente antes de ter sido ruminado pelos dentes da *disputatio*”. A tendência a submeter cada questão, da mais óbvia à mais difícil, a esse processo de

mastigação intelectual não apenas encorajou a prontidão do raciocínio arguto e da exatidão de pensamento mas, sobretudo, desenvolveu o espírito de crítica e de sistematização da dúvida, aos quais tanto a cultura ocidental quanto a ciência moderna tanto devem. Sem dúvida, essa paixão pelas disputas e pela análise lógica também levaram a um imenso desperdício de energia intelectual em controvérsias estéreis. No início da era escolástica, João de Salisbury já observava que mais energia fora gasta nos últimos cinquenta anos acerca da controvérsia referente aos universais que os romanos tinham gasto na conquista de seu império. No final da Idade Média, a perversa sutileza de ocanistas e terministas foi longe o suficiente para justificar a violência da reação humanista. Não obstante, entre esses dois pontos, houve um período de grandiosas e frutíferas realizações intelectuais, as quais não se confinaram aos estudos em lógica e metafísica, mas se estenderam a todo campo do conhecimento, incluindo as ciências naturais.

Até agora, dediquei-me principalmente à análise das duas grandes universidades de Paris e de Bolonha, as quais foram os centros mais importantes dos estudos em teologia e direito e se tornaram os arquétipos de todo o movimento universitário. Contudo, também havia uma terceira tradição, representada pelas escolas de Salerno, Montpellier e Toledo, e pela corte de Palermo, cuja importância intelectual foi decisiva, embora tenha exercido uma pequena influência sobre o desenvolvimento institucional da universidade medieval. Refiro-me ao canal por meio do qual a ciência grega e árabe alcançaram o mundo ocidental, a partir das quais a cultura medieval do século XIII e XIV derivou seu conhecimento de Aristóteles, não somente como lógico, mas também como metafísico, físico e biólogo.

Vimos como, durante a Alta Idade Média, o Mediterrâneo Ocidental esteve separado da Europa cristã, tornando-se o centro de um brilhante desenvolvimento cultural derivado do mundo islâmico. Foi aqui, em vez de nos Estados cruzados da Síria e do Império latino de Constantinopla, que o Oriente e o Ocidente entraram em contato

um com o outro, onde ocorreu um processo vital de transmissão cultural e de adaptação. O processo começou no sul da Itália, onde na segunda metade do século XI um monge africano de Monte Cassino, Constantino, deu início aos trabalhos de tradução. A escola de Salerno tornou-se ponto de encontro de influências gregas, árabes e judaicas, ao menos em relação aos estudos médicos. Mas foi na Espanha que o principal trabalho de tradução ocorreu, sobretudo em Toledo, onde o arcebispo Raimundo de Sauvetat (1126-1151) estabeleceu uma escola de tradutores que prosseguiu em atividade pelos séculos XII e XIII, de modo que, por um tempo, Toledo se comparou a Paris e Bolonha como importante centro de cultura. Os estudiosos de Toledo não apenas traduziram para o latim todo o *corpus* aristotélico em seu formato árabe mas também produziram versões dos principais trabalhos dos grandes filósofos muçulmanos, judeus e de homens de ciência: Al Kindi, Al Farabi, Al Battani, Avicena, Ibn Gebirol e Al Ghazali. Além do mais, havia pensadores originais como Domingo Gonzalez, o arquidiácono de Segóvia, o primeiro a tentar fazer uma nova síntese entre a filosofia de Avicena (em si mesma uma síntese das tradições aristotélicas e neoplatônicas) com a tradição agostiniana do cristianismo latino.

A coisa mais extraordinária a respeito desse movimento foi o seu caráter cosmopolita. Judeus, árabes e gregos cooperaram com espanhóis, italianos e ingleses. Já no início de século XII, um estudioso inglês, Adelardo de Bath, que fora educado nas escolas catedrais do norte da França, viajava pela Espanha, pelo sul da Itália e pelo Oriente Próximo traduzindo os trabalhos de Euclides e dos matemáticos e astrônomos do século IX da Ásia Central, como Al Khwarizmi e Abu Ma'shar de Balkh. Para Adelardo e seus sucessores – os italianos Platão de Tivoli e Gerardo de Cremona; e os ingleses Roberto de Chester, Daniel de Morley e Alfredo de Sereshel – isso correspondia à descoberta de um novo mundo. Eles conclamaram seus compatriotas para que deixassem seus estudos elementares e suas discussões

estéreis e se dedicassem aos estudos dos árabes e dos antigos gregos, nos quais havia uma tradição genuína de conhecimento científico e filosófico. Pode-se supor que as origens pagãs e maometanas do novo conhecimento teriam prevenido sua aceitação pela cristandade ocidental, mas apesar de haver a oposição de elementos conservadores e as suspeitas dos guardiões da ortodoxia, o novo conhecimento penetrou com velocidade lancinante nas florescentes universidades, de modo que, por volta da segunda metade do século XIII, os trabalhos de Aristóteles eram estudados, comentados e discutidos em Paris, Oxford, Toulouse e Colônia.

Em Paris, o principal esforço das numerosas *summas* e dos comentários sobre as *Categorias* de Pedro Lombardo direcionava-se à interpretação da teologia nos termos da metafísica aristotélica e de sua integração. Em Oxford, por outro lado, sob a influência de Roberto de Grosseteste e da escola franciscana, foram os aspectos científicos e matemáticos do novo conhecimento que foram mais intensamente estudados, dando à escola de Oxford seu original caráter científico. Finalmente, a tradição aristotélica foi representada em sua forma mais pura e inflexível nos ensinamentos do muçulmano espanhol Averróis (Ibn Rushd, 1126-1198), cujos trabalhos foram traduzidos, depois de 1217, por Miguel Scot (morto em 1232), astrólogo da corte de Frederico II, encontrando discípulos entusiasmados em Siger de Brabant e seus seguidores na Universidade de Paris (1270 a 1280), Bolonha e Pádua (século XIV).

O resultado desse grande afluxo de conhecimentos e de novas ideias acabaria dando às universidades e à sociedade internacional de estudiosos e professores que as frequentavam os materiais a partir dos quais foi possível construir uma nova síntese intelectual. Os dialéticos não estavam mais compelidos a ruminar os antigos lugares-comuns escolásticos. Agora, eles tinham finalmente algo sólido para morder. Consequentemente, por cem anos, houve um tremendo desenvolvimento dos estudos filosóficos, uma febre que o mundo não mais

presenciara desde a grande época da Grécia Antiga. O efeito disso sobre a cultura geral pode ser visto de forma única em *A Divina Comédia* de Dante, a mais alta realização literária da Idade Média, na qual cada aspecto da vida e cada faceta de experiência pessoal e histórica são iluminados por uma visão metafísica do universo como unidade inteligível. E por trás de *A Divina Comédia* temos o trabalho de Santo Tomás de Aquino e de Santo Alberto, assim como cem outros autores menores, todos eles devotados à edificação de uma grande estrutura de pensamento, na qual cada aspecto do conhecimento é coordenado e subordinado à divina ciência – *Theologia* –, o destino transcendente final de cada inteligência criada. O grande interesse dessa síntese não é sua completude lógica, pois isso já podia ser encontrado, em forma rudimentar, no currículo tradicional das primeiras escolas medievais, mas na forma em que a mentalidade da cristandade ocidental reconquistou o mundo perdido da ciência helênica e anexou o mundo estrangeiro do pensamento islâmico; sem perder, contudo, sua continuidade espiritual e seus valores especificamente religiosos. Sem dúvida, tudo isso foi questionado pelos críticos posteriores da escolástica, como Lutero e seus contemporâneos, os quais afirmavam que a filosofia medieval abandonara a verdade evangélica para seguir Aristóteles em vãos enganos da sabedoria humana. Mas, a fim de sustentar essa posição, eles foram obrigados a empurrar sua condenação ainda mais fundo, sentenciando toda a tradição do catolicismo ocidental, até a época dos Padres da Igreja.

Contudo, se olharmos para o desenvolvimento da cristandade ocidental como um todo, fica claro que a síntese intelectual do século XIII não foi uma contradição, mas o coroamento e a completude de séculos de esforços continuados para se alcançar uma integração entre a doutrina religiosa da Igreja cristã com a tradição intelectual da cultura da Antiguidade. De forma rudimentar, esse objetivo já estava estabelecido pelos enciclopedistas dos séculos VI e VII, como Cassiodoro, Boécio e Isidoro de Sevilha, mas não foi completamente

alcançado até o século XIII, quando ocorreu a recuperação de toda a herança da filosofia e da ciência gregas na criação dos novos organismos intelectuais da cristandade – as corporações das universidades e as ordens dos frades.

A coordenação entre esses dois organismos, por meio de uma política deliberada do papado, durante o século XIII, marcou o final e decisivo passo da organização intelectual da cristandade. Mas tal façanha não foi alcançada sem uma luta muita árdua, pois, apesar de todo o renascimento do conhecimento e do progresso das escolas durante o século XII, a tentativa dos papas e dos concílios para dar educação aos clérigos por meio de um sistema canônico de professores preparados em cada sé episcopal fora geralmente ignorada ou negligenciada. É até mesmo possível levantar a hipótese a respeito de que a popularidade crescente das novas universidades, especialmente de Bolonha, tenha causado um efeito deletério sobre a educação clerical, em comparação ao tipo mais antigo de escola de catedral, devido a uma concentração nos estudos em direito em detrimento dos estudos em teologia. Consequentemente, quando São Domingos fundou sua ordem de pregadores para combater a disseminação da heresia no sul da França, Honório III e seu conselheiro, o cardeal Ugolino, viu aí a oportunidade de criar uma nova instituição que poderia implantar um programa de legislação conciliar e fornecer adequados professores em teologia, os quais o clero secular tinha sido incapaz de produzir.

Foi nas novas universidades, sobretudo na universidade de Paris, que a nova ordem encontrou seu campo mais frutífero de trabalho. Não era somente entre os albigenses do Languedoc que a ortodoxia cristã se encontrava ameaçada por novas formas de heresia. Em Paris a introdução da filosofia árabe e da ciência aristotélica foi acompanhada pela disseminação de teorias panteístas, e sua condenação, em 1210 e 1215, fora acompanhada pela proibição da física e da metafísica aristotélicas. Ainda assim, essa proibição não podia ser

mantida indefinidamente. Mesmo Guilherme de Auvergne, o maior representante da tradição mais antiga de filosofia, na primeira metade do século XIII, bispo de Paris de 1128 a 1247, reconheceu o valor da ciência aristotélica e das filosofias árabes e judaicas. O problema era construir uma síntese filosófica capaz de unir a verdade científica dos ensinamentos dos filósofos à verdade religiosa representada pela tradição da Igreja e pelo ensinamento dos teólogos.

A solução desse problema foi a missão intelectual da nova ordem. Desde 1217, os primeiros dominicanos foram enviados a Paris e a Bolonha. Em 1221, eles estavam em Oxford, e em 1229, ficaram encarregados de dirigir a faculdade de teologia da nova universidade que foi estabelecida pela ação conjunta do papado e do rei da França em Toulouse. Em breve, os dominicanos seriam seguidos pelos franciscanos, apesar de toda a diferença original de objetivos. A partir da segunda metade do século XIII, todos os teólogos e filósofos mais proeminentes, com duas ou três exceções, pertenciam a uma das duas ordens das grandes ordens mendicantes – Alexandre de Hales e Boaventura, Alberto, o Grande, e Tomás de Aquino, Roger Bacon e Tomás de York, Roberto Kilwardby e João Peckham, Mateus de Aquasparta e Duns Scot. Mas a posição dominante dos frades na vida intelectual da universidade medieval não foi conquistada sem um grande embate. Foi preciso toda a autoridade e persistência do papado para superar a resistência da universidade de Paris. Foi um conflito entre a corporação mais orgulhosa e independente da cristandade e os poderes concentrados das novas ordens religiosas apoiadas pelo papado. Tanto Santo Tomás de Aquino quanto São Boaventura estiveram envolvidos nessa controvérsia, que ameaçou a própria existência da universidade, já que, durante o momento máximo de crise, a universidade recorreu à medida desesperada de colocar um fim à sua existência corporativa por meio de um solene ato de dissolução.

A paixão levantada pela controvérsia pode ser vista não apenas nos escritos dos protagonistas – nas diatribes de Guilherme de St.

Amour contra os Frades, *Sobre os Perigos dos Últimos Tempos*, e no panfleto de Santo Tomás de Aquino *Contra Impugnatores Cultus Dei* – mas também na poesia vernácula de Rutebeuf e Jean de Meung, ambos partidários violentos da universidade. Em *Romance of the Rose* é possível notar como uma discussão originada nos interesses conflitantes entre os dois ramos do clero – os regulares e os seculares – adquiriu uma caráter secularista e “anticlerical”, antecipando a futura secularização da cultura ocidental. Por outro lado, porém, não havia nenhuma intenção de diminuir o prestígio e a autoridade da universidade como tal. Pelo contrário, a bula de Alexandre IV, em 1255, em apoio aos frades – *Quasi lignum vitae* –, mostra muito claramente que foi política do papado reconhecer a posição única e soberana da universidade de Paris na vida intelectual da cristandade. “A ciência das escolas de Paris”, declara, “está na Igreja como a Árvore da Vida no paraíso terrestre, uma lâmpada a iluminar o templo da alma (...) É em Paris que a raça humana, deformada pelo pecado original e cegada pela ignorância, recupera seu poder de visão e sua beleza, por meio do conhecimento da verdadeira luz, derramada pela divina ciência.” De fato, restam poucas dúvidas de que a criação das universidades e a formação das novas ordens religiosas compreenderam o *design* abrangente do papado medieval na organização intelectual da civilização cristã, um dos exemplos mais notáveis de planejamento cultural em larga escala que a história humana já presenciou.

Esse ideal de organização universal do conhecimento humano e da vida humana, segundo um princípio espiritual, não ficou, todavia, confinado ao governo internacional da Igreja. Trata-se do espírito dominante da cultura do século XIII e pode ser visto, de uma forma grosseira e ingênua, no trabalho de enciclopedistas como Vicente de Beauvais e Bartolomeu Anglicus. Esse espírito inspirou a imensa pesquisa de Roger Bacon em busca de todas as possíveis e existentes ciências, das quais o *Opus Majus*, o *Opus Minus* e o *Opus Tertium* são os fragmentos. Ele encontra uma expressão literária quase

perfeita no épico de Dante, e foi incorporado de forma visível nas grandes catedrais francesas. Mas, sobretudo, encontrou sua expressão suprema nos sistemas filosóficos do século XIII – aquelas grandes “catedrais de ideias”, como o professor Gilson as tem chamado, nas quais todas as aquisições da ciência aristotélica e arábica foram organicamente incorporadas à tradição cristã, formando uma unidade inteligível. Embora essa realização intelectual marque o ponto mais alto do desenvolvimento medieval, ela não se tornou a fundação de uma cultura religiosa unitária como poderíamos esperar. Pelo contrário, inaugurou um período de acentuada crítica intelectual e mudança cultural, cujo movimento foi da mais alta importância para a história da cultura ocidental, mas que provou ser, em última instância, fatal à síntese entre religião e cultura que parecia ter sido alcançada nos séculos anteriores.

Num primeiro momento, trata-se de um desenvolvimento surpreendente, pois a civilização ocidental não passou por nenhuma catástrofe externa, como foi o caso da conquista mongol que devastou os centros mais prósperos de cultura muçulmana, no século XIII na Ásia Central. Tampouco houve qualquer esmorecimento da atividade intelectual, pois o movimento das universidades continuou a crescer. Foi o próprio movimento em direção à integração e unificação, que dominara a cristandade ocidental desde o século XI, que perdeu seu ímpeto, não mais encontrando líderes capazes de levá-lo adiante para novas realizações. O século XIV foi uma era de divisão e de conflitos, a era do grande cisma. Em vez das Cruzadas, houve a invasão da Europa pelos turcos e a devastação da França pela Inglaterra.⁵ Ao mesmo tempo, os recursos intelectuais da sociedade ocidental, os quais tinham sido tão fortalecidos pela ampliação das universidades, não mais auxiliaram a integração do pensamento cristão, mas foram usados negativamente e criticamente para desfazer o trabalho do século

⁵ Cf. o extraordinário trabalho de Denifle, *La désolation des églises, monastères et hôpitaux en France pendant la guerre des Cents Ans*, 2 volumes, 1899.

anterior e solapar as fundações intelectuais sobre as quais as sínteses dos grandes pensadores da época anterior tinham sido edificadas. É como se a construção espiritual continuamente agregada a serviço da unidade, por três séculos, fosse subitamente desfeita, de modo que em todos os lugares, em todos os aspectos da vida, as forças que trabalhavam pela divisão e pela dissolução se tornaram predominantes.

Capítulo 11 | O Século XIII e a Crise Religiosa da Cultura Medieval

No transcorrer do período exposto nos três últimos capítulos, a vida espiritual da cultura do Ocidente fora dominada pelo movimento de reforma religiosa, cuja maturidade foi alcançada na segunda metade do século XI. Tanto a emancipação da Igreja do controle imperial e feudal quanto a convicção de primazia do poder espiritual liberaram as novas forças e dinâmicas que puderam criar o espírito da nova sociedade internacional da cristandade medieval. Foram poucos os historiadores da Idade Média que fizeram justiça à importância absolutamente central do movimento de reforma religiosa, uma contínua influência dinâmica a transformar a cultura medieval. Geralmente, os estudiosos que mais se afeiçoam à cultura medieval ficam impressionados com a unidade religiosa e a harmonia da cristandade medieval, ao passo que seus críticos costumam denunciar seu tradicionalismo e a obediência cega à autoridade eclesiástica. Nenhuma das partes, contudo, dedica atenção suficiente ao fundamental elemento de conflito, uma tensão que tanto caracterizou os séculos criativos da Idade Média. O grande debate do século XI, que deu início aos movimentos de reforma religiosa, não foi apenas a expressão de um mero conflito político-eclesiástico, encerrado em 1122 com a Concordata de Worms. Foi um debate muito mais extenso, cujo legado foi passado de geração a geração de um país a outro durante todo o curso da história medieval. Esses séculos largamente criativos da cultura medieval não retiraram sua unidade da falta de conflitos, mas o fizeram porque o

partido reformista, o elemento dinâmico na cultura medieval, adquiriu, por um momento, uma posição de liderança cultural durante sua aliança com a autoridade máxima da Igreja. Quando essa aliança foi quebrada, no fechamento do século XIII, a unidade espiritual e o poder criativo da cultura medieval gradualmente desapareceram.

Todavia, durante os séculos XI e XII, em vez de dividir, o movimento de reforma representou um real princípio de unidade, agregando os elementos mais ativos da sociedade cristã em um programa comum, que gravitava em torno de um único centro a encerrar uma unidade. Esse processo quebrou as barreiras dos privilégios feudais de classe e dos particularismos territoriais, promovendo novas e inéditas oportunidades de liderança espiritual e de livre escolha das vocações individuais. Retirou o monge de seu claustro, o bispo de sua diocese e o cavaleiro de seu feudo, tornando-os todos conscientes de seus papéis na vida comum da cristandade e de sua participação em uma causa comum. A ampliação desse horizonte pôde ser vista primeiramente nos novos movimentos monásticos, os quais precederam o movimento geral de reforma e contribuíram largamente para que ele se realizasse. A época das reformas foi caracterizada por um novo tipo de monasticismo, que se tornaria padrão da cristandade ocidental. Para que o projeto de reforma monástica fosse implantado foi necessário sacrificar a autonomia tradicional do monastério individual e organizar as comunidades reformadas sob a direção e jurisdição de uma casa mãe. O exemplo mais famoso dessa tendência se deu no movimento cluniacense, cuja estrutura era capaz de organizar toda uma hierarquia de comunidades monásticas sob o controle absoluto do abade de Cluny. Por volta da época de São Hugo (1049-1109) já havia mais de oitocentos monastérios afiliados a Cluny na França, na Itália, na Alemanha e na Espanha, de modo que a congregação se tornara uma grande potência internacional na vida da cristandade. Esse processo de organização foi ainda mais desenvolvido com os novos movimentos monásticos que surgiram no início do século XII, sobretudo com os cistercienses, organizados

por Estevão Harding logo no início daquele século, a primeira ordem genuína no sentido posterior do termo. Essa nova concepção estabeleceu um princípio de controle corporativo por meio de uma assembleia geral para toda a ordem e um sistema de visitação e de inspeções mútuas. Assim, a abadia não mais permaneceu um fim em si mesma, mas tornou-se parte de um todo, que, por sua vez, era visto como mais um organismo vivo da sociedade universal da cristandade.

Essa tendência em direção à socialização do ideal monástico foi, de uma só vez, causa e efeito do movimento de reforma. O papado reformado foi, como vimos, uma criação preponderantemente monástica, que encontrou seus mais capazes e desvelados ajudantes na reformada ordem monástica. São Pedro Damiano, Humberto de Moyenmoutier, São Hugo de Cluny, Lanfranco, Santo Anselmo e Ricardo, o abade de São Victor e Marselha, dentre muitos outros, foram monges que deixaram seus claustros para trabalhar pela reforma da Igreja. Urbano II, o papa que levou o movimento de reforma ao seu êxito, e que também foi o responsável pelo lançamento da primeira Cruzada, era um antigo prior de Cluny. No século XII, essa tradição de reforma monástica encontrou seu representante máximo em São Bernardo, um monge que foi, ao mesmo tempo, a expressão completa dos ideais ascéticos do monasticismo cisterciense e a maior figura pública na vida de sua época. Apesar de sua profunda devoção aos ideais monásticos de contemplação e penitência, ele também foi um grande homem de ação, como fora Gregório VII. Sua influência foi sentida em todos os lugares onde os interesses da cristandade estavam em jogo, encerrando o cisma papal de 1130-1138, restaurando a paz entre os príncipes da Igreja e lançando a segunda Cruzada. Sobre tudo, São Bernardo foi o campeão do ideal gregoriano de implantação de uma estrita reforma espiritual, aplicando os princípios dos reformadores do século XI às novas circunstâncias de sua época.

Todavia, como vimos, a vitória da Igreja criou novos problemas e novas tentações. À medida que a autoridade espiritual do papado

se expressava em um concreto sistema de governo internacional, ele era forçado a se valer de meios temporais, sobretudo de um sistema de rendimentos e finanças. E na medida em que ainda não havia nenhum sistema eclesiástico de arrecadação, o papado medieval, como o Estado medieval, foi levado a usar os direitos de jurisdição como fonte de rendimentos – um sistema que levou, inevitavelmente, aos abusos e à exploração de outros e das paróquias pela cúria e pelos delegados papais. Foi contra esses abusos que São Bernardo anunciou uma severa crítica à administração papal em seu grande tratado *de Consideratione*, que foi dirigido ao seu discípulo, o papa cisterciense Eugênio III. Ele se queixa que o aumento dos litígios tornava a cúria um tribunal secular.

O palácio reverbera com o som das leis, mas são as leis de Justiniano, não aquelas do Senhor. Não é para o enriquecimento da ambição que toda prática laboriosa das leis e dos cânones é direcionada? Não é toda a Itália um golfo modorrento de avareza insaciável, voraz dos espólios que oferece? De modo que a Igreja se tornou como uma caverna de ladrões, repleta de pilhagens de viajantes.¹

Contra esses males da cúria e sua tendência a um imperialismo eclesiástico, que tornava o papa o sucessor de Constantino, em vez de torná-lo sucessor de São Pedro, São Bernardo estabelece seus ideais de reforma inspirado pela missão profética e apostólica de um papa verdadeiro, que se colocaria sobre as nações para arrancar as ervas daninhas, construir e plantar, “uma missão que sugere o trabalho pesado do camponês, no lugar da pompa do governante. Pois, caso procurardes fazer o trabalho do profeta precisareis da enxada e não do cetro”.² Em tudo isso, São Bernardo estava longe de desejar diminuir as alegações de autoridade universal do papado reformado. De fato, tais alegações nunca foram mais apaixonadamente defendidas que

¹ S. Bern; *de Consideratione*, II. vi.

² Idem.

nas passagens tremendas que concluem seu tratado. Sua condenação se direcionava inteiramente contra as tendências secularizantes, que acompanhavam o crescimento do poder e da centralização eclesiásticos, produzindo a mesma confusão entre a autoridade espiritual e o poder temporal, como ocorrera à antiga Igreja imperial carolíngia, contra a qual os reformadores tinham se revoltado. A vitória do papado e o enfraquecimento do poder do imperador ou dos príncipes diante do clero não alteraram, de forma fundamental, a natureza da Igreja medieval em seus aspectos feudais e territoriais. Assim como os grandes magnatas eclesiásticos tinham usado o poder imperial ou real da Igreja para aumentar seu poder e a riqueza política, do mesmo modo, agora, eles usavam a liberdade da Igreja e sua alegação de jurisdição independente a fim de fortalecer ainda mais sua posição. Como escreveu um historiador americano:

Certamente, nem o Estado e nem a Igreja foram os vencedores finais na grande controvérsia. Os bispos-príncipes e abades militarizados da Alemanha com suas duras faces e seus interesses políticos continuaram a se valer das artimanhas do mundo; senhores de terras eclesiásticas, na verdade grandes feudos. A classe feudal alemã foi a grande vitoriosa dessa guerra.³

A perplexidade e o desespero dos reformadores diante dessa trágica confusão ficaram claramente assinalados por Gerhoh de Reichersberg (1093-1169), um dos grandes representantes do partido espiritual na Igreja alemã, durante o século XII. Na questão das Investiduras, ele permanecera fiel à causa do papado e, durante o grande embate entre o imperador Frederico I e o papa Alexandre III, suportou perseguições e o exílio em nome de seus princípios. Contudo, ao mesmo tempo, ele censurava as visões do partido papista extremista, que defendiam o poder direto do papado sobre o império. Em seu último trabalho, que intitulou *A Quarta Vigília da Noite*,

³ J. W. Thompson, *Feudal Germany*, p. 164.

escrito em seu exílio dois anos antes de sua morte, ele se preocupa, como São Bernardo se preocupara, com os perigos que ameaçavam a Igreja e que vinham da avareza e da ambição de seus próprios líderes. Gerhoh de Reichersberg previra o final não no sofrimento externo e na perseguição da Igreja, mas em sua corrupção interna “pela avareza farisaica e pagã que reina no próprio reino de Cristo”, tornando Roma uma segunda Babilônia. Em desespero, ele anseia pelo rápido retorno do Cristo como a única esperança para a Igreja.

Venha então, Senhor Jesus, retorne para vossa nave, a Santa Igreja, a qual trabalha pesadamente na Quarta Vigília da Noite; venha meu Senhor, e governe em meio aos vossos inimigos, os falsos sacerdotes que vendem e roubam a vossa casa e os príncipes que tiranizam em vosso nome. Venha, Jesus nosso salvador, realizando a salvação em meio à terra e em meio à Igreja, trazendo a paz entre o Reino e o sacerdócio.⁴

O sentido de crise iminente e de necessidade urgente por reforma moral e renovação espiritual percorre todo o pensamento religioso do século XII. Esse século que nos parece uma espécie de era de ouro do catolicismo medieval – a era de Santo Anselmo e de São Bernardo, a era das Cruzadas e das catedrais; das novas ordens religiosas e das novas escolas – pareceu sombrio aos seus contemporâneos, com o juízo final a se aproximar. Essa atitude pode ser resumida nas frases rimadas de Bernardo de Morlais, *de contemptu mundi*.

*Hora novissima, tempora pessima sunt, vigilemus,
Ecce minaciter imminet arbiter ille supremus (...).*⁵

Tal fixação com ideias apocalípticas é característica da mentalidade do século XII, exibida em sua forma popular no drama alemão *Anticristo* (cerca de 1150), assim como de forma erudita na *História do Mundo* de Otão de Freising e no simbolismo teológico de Rupert

⁴ De Quarta Vigília Noctis, 21. Lib. De Lite, Tom. III, M.G.H.

⁵ O mundo é maligno; os tempos estão se esgotando; esteja sóbrio e mantenha a vigília; o Juiz já está nos portões.

de Deutz (-1135), Gerhoh de Reichersberg, Honório Augustodunensis (cerca de 1120) e Anselmo de Havelberg (-1158). Sobretudo, encontra expressão nas visões e profecias de Hildegarda de Bingen (1098-1179) – uma das mentes mais originais do século XII, a primeira das grandes profetisas da Idade Média, das duas Santa Matilde (de Hackeborn e de Magdeburgo), de Santa Ângela de Foligno, de Santa Brígida e de Santa Catarina de Siena. A obsessão apocalíptica alcança seu ponto máximo com o abade calábrio Joaquim de Fiore (-1202), que anunciava a chegada de uma nova era do Espírito e do eterno Evangelho, na qual a Igreja seria renovada na liberdade do espírito sob a liderança da nova ordem dos contempladores espirituais.

Essas tendências não foram, de forma alguma, uma prova de declínio cultural ou religioso. Pelo contrário, mostraram quão profundamente a mente dos homens tinha sido revolvida pelo despertar religioso a indicar a iminência de uma nova era. Tampouco esteve confinada à minoria educada dos líderes do movimento no clero e nas ordens monásticas, pois já começara a afetar a nova sociedade laica que brotava nas cidades medievais. Já em 1058, o movimento de reforma se tornara identificado, em Milão e nas cidades da Lombardia, com a revolta da facção popular contra os bispos e contra a nobreza governante; meio século mais tarde, nos Países Baixos, o escritor antigregoriano Sigeberto de Gembloux se queixa da propaganda revolucionária contra a ordem estabelecida na Igreja e no Estado, divulgada nas oficinas e fábricas, tornando as pessoas comuns em juízes do clero ao negar a validade dos sacramentos administrados por padres casados ou simoníacos.⁶ Essa denúncia inflexível dos reformadores sobre a falta de espiritualidade e corrupção da Igreja, e ainda mais a negação da validade dos sacramentos do clero não reformado pelos representantes mais extremistas do movimento de reforma, como Humberto de Moyenmoutier, nos faz lembrar do rigo-

⁶ Cf. especialmente sua carta ao arqui-diácono Henrique em Marténe e Durand, *Thesaurus novus*, I, p. 230.

rismo inflexível que caracterizava as antigas heresias ocidentais, como o novacianismo e o donatismo. Assim, não nos causa surpresa que o movimento de reforma tenha coincidido com o reaparecimento de atividades heréticas e sectárias no Ocidente, e que havia até mesmo certa confusão entre os dois movimentos, como vemos no caso do padre de Schere, queimado em Cambrai em 1077 como um heresiarca que inflamara o povo, embora ele fosse considerado, por Gregório VII, como um defensor ortodoxo da causa da reforma. Da mesma forma, o movimento dos *patarini* no norte da Itália que começou com uma próxima aliança com o papado reformado acabou, finalmente, ficando tão contaminado de elementos não ortodoxos que o nome *patarini* se tornou o termo coloquial em italiano para herege.

No caso de Arnaldo Brescia vemos como essa transição da ortodoxia para a heresia ocorreu. Discípulo de Abelardo e opositor de São Bernardo, Arnaldo foi uma das figuras proeminentes da sociedade italiana na primeira metade do século XII. Ele se envolveu no conflito entre a comuna e o bispado da Brescia – uma luta que começara, como ocorrera em Milão um século antes, com uma aliança da comuna e dos reformadores contra o bispo imperialista, mas que prosseguiu mesmo depois da eleição de um bispo reformador apoiado por Roma. Na visão de Arnaldo, a causa real do conflito seria o poder temporal do bispo e a riqueza da Igreja; a verdadeira solução seria encontrada no retorno à pobreza da Igreja primitiva. Nesse sentido, ele não se distanciava muito de boa parte dos reformadores ortodoxos, como o próprio papa Pascoal II, que tentara resolver o conflito com o império, em 1111, por meio de um total abandono da autoridade e dos privilégios temporais da Igreja. Mas Arnaldo foi muito mais longe ao defender que sacerdotes que tivessem propriedades ou que exercessem autoridade temporal não poderiam ser salvos; que toda a esfera temporal deveria ser deixada ao príncipe e à esfera laica, e que a Igreja deveria retornar a um estado de pobreza evangélica. João de Salisbury, que nos fornece um relato notavelmente imparcial sobre a

carreira de Arnolfo, diz que o que ele ensinava estava de acordo com os ideais cristãos, mas era irreconciliável com a vida.⁷ Enquanto permaneceu em exílio na França e em Zurique, parece que foi visto como um idealista intratável. Porém, quando retornou à Itália e a Roma, por volta de 1147, Arnolfo foi uma vez mais envolvido por uma atmosfera revolucionária altamente favorável à propagação de suas ideias. Em 1143, a comuna romana havia se levantado contra o papado e proclamado a restauração da república. Era uma expressão do mesmo movimento de comuna que tinha levado as cidades lombardas a se revoltarem contra o controle episcopal. Todavia, em Roma, o bispo era justamente o líder espiritual da cristandade, e a cidade era a herdeira e a expressão da imemorial tradição da Antiguidade clássica, de modo que o levante da comuna envolvia inevitavelmente um conflito com forças internacionais: sua alegação de independência cívica tocava nos interesses do papado em seu centro vital, ao passo que sua alegação do venerável título de “o senado e o povo de Roma” representava um desafio ao Sacro Império Germânico. As teorias de Arnolfo Brescia, que tinham origem puramente religiosa, deram à comuna revolucionária uma eficiente justificativa religiosa para sua luta contra o papado, e por cerca de sete anos o reformador se dedicou de corpo e alma à luta e se tornou o apologista da causa republicana. Porém sua tentativa de estabelecer uma aliança entre a comuna e o imperador à custa do papado provou ser um fiasco. A resistência romana entrou em colapso diante das forças de Frederico Barba-Roxa. O imperador alemão o entregou ao papa inglês Adriano IV, e Arnolfo foi executado como herege no exato momento em que Frederico era coroado imperador. Assim, a carreira de Arnolfo é típica não apenas por causa da aliança entre as novas forças sociais e o idealismo religioso do reformador extremista mas também pela tentativa por parte da *intelligentsia* italiana de reavivar uma associação entre o patriotismo cívico das cidades italianas e as antigas tradições da Roma clássica.

⁷ *Hist. Pont.*; p. 64.

A mesma tendência encontraria expressão no posterior movimento guibellino italiano – em Dante e Cola de Rienzi, como também em Petrarca. Em todos eles observamos a mesma desproporção entre objetivos espirituais e meios políticos. Tamanha contradição entre a idealização romântica da “cidade sagrada de Roma, a senhora do mundo, a criadora e mãe de todos os imperadores” e o completo fracasso do partido republicano para lidar com as realidades políticas encontra uma expressão dramática, embora cômica, na entrevista entre a delegação do Senado e o imperador Frederico, em 1155, descrita por Otão de Freising, na qual cada partido considerava a si mesmo como o único herdeiro verdadeiro da tradição da antiga Roma.⁸ Não obstante, o patriotismo cívico das comunas italianas constituía uma força real, como Frederico I experimentou quando seu corpo de cavalaria do norte foi quebrado em Legnano em volta do *carroccio* de Santo Ambrósio pelas forças da Liga lombarda.

Da mesma forma, apesar da natureza impraticável do programa de Arnaldo de Bréscia, o idealismo revolucionário dos reformadores religiosos também foi uma força real a representar uma séria ameaça à ordem tradicional da Igreja. Durante a segunda metade do século XII, a Igreja, no norte da Itália e no sul da França, ficou ameaçada pelo rápido aumento de movimentos heréticos e sectários, os quais abarcavam os dualismos orientais dos cátaros, os representantes ocidentais dos bogomils,⁹ passando por arnoldistas, esperonistas, pelos pobres de Lyon e pelos *humiliati*; movimentos originalmente leigos a propor radicais reformas religiosas, entrando em conflito com as autoridades locais e incorrendo em cisma e heresia. Esses movimentos foram particularmente ativos entre as novas classes urbanas, como observamos pela forma na qual o nome *textores* – tecelões – adquiriu um significado sectário. Porém eles também exerciam forte apelo aos elementos anticlericais, espalhados entre a nobreza e a classe governante nas comu-

⁸ Gesta Frederici, lib. II, cap. 29 e 30.

⁹ Cf. cap VI.

nas. Por exemplo, a heresia de Ugo Speroni, a qual se tornou conhecida apenas recentemente com a descoberta do tratado da Vacário,¹⁰ o pioneiro dos estudos jurídicos na Inglaterra, resultou das teorias privadas de um reconhecido advogado e cônsul de Piacenza. No Languedoc, os maiores nobres da região, famílias como os Esclamonde de Foix e a viúva de Jourdain, de l'Isle Jourdain eram cátaros praticantes.

Em geral, os papas demonstraram ter uma compreensão muito maior sobre a importância desse desafio que demonstraram os imperadores *hohenstaufen* em relação ao espírito revolucionário das comunas. Eles reconheceram, quase desde o começo, que o movimento sectário envolvia dois elementos essencialmente dissimilares, os quais exigiam dois métodos de tratamento diferentes. De um lado, a heresia cátara ou albigense não era um movimento de reforma e nem mesmo uma forma não ortodoxa de cristianismo. Marcava o reaparecimento de uma antiga religião oriental, mais distante do cristianismo que o islamismo. Consequentemente, contra ela o papado usou os mesmos métodos que empregara contra os muçulmanos – o método da cruzada, apelando aos príncipes cristãos que usassem seu poder em defesa da fé; um método que foi suplementado por uma campanha missionária para a reconversão das regiões afetadas e, finalmente, por um código de legislação repressiva que deu início à Inquisição. Isso marcou uma ruptura com a teoria tradicional, expressa na sentença de São Bernardo, *Fides suadenda est non imponenda*. Foi grandemente devida à influência do renovado estudo em direito romano, uma vez que a assimilação da heresia à traição por Inocêncio III, em 1199, embora estivesse de acordo com a prática do Estado medieval tanto no Oriente quanto no Ocidente, seguia o precedente da antiga legislação civil como representada no código teodosiano.¹¹ A esse respeito, o

¹⁰ Publicado por P. Ilarino da Milano em 1945 com o título de *L'Eresia di Ugo Speroni*.

¹¹ Os maniqueus, em particular, sempre foram perseguidos com severidade excepcional. Sob o código de Justiniano, sua doutrina era passível de punição

papado e o império deram as mãos, e a única questão em pauta seria qual poder deveria controlar o processo de repressão; a organização final da Inquisição por Gregório IX, em 1231, foi determinada pela indisposição do papado de permitir que Frederico II estivesse completamente livre para aplicar essa drástica legislação contra as heresias. De fato, é difícil separar a nova atitude da Igreja, em direção à supressão das heresias, da tendência dos papas do século XIII de assumirem uma responsabilidade direta pelo controle da sociedade cristã como um todo: uma tendência que estava sem dúvida condicionada tanto pelas circunstâncias da grande luta contra os imperadores *hohenstaufen* quanto pela influência do direito romano, mas que foi fundamentalmente a conclusão lógica da mesma concepção teocrática unitária de sociedade cristã que dera nascimento ao próprio Sacro Império. Porém, de forma contrastante a esse desenvolvimento de medidas externas de repressão, encontramos outro método diretamente inspirado pelos ideais espirituais do movimento de reforma, que buscava atingir as demandas dos movimentos laicos dissidentes em seu próprio terreno. O papado reconheceu que os objetivos essenciais desses movimentos – sobretudo a tentativa de levar uma vida de pobreza e de perfeição evangélica fora das ordens monásticas – eram ortodoxos em princípio, esforçando-se, logo de início, em discriminar entre os grupos que rejeitavam o sacerdócio e os sacramentos da Igreja e aqueles que desejavam realizar sua vocação dentro da ordem hierárquica.

Assim, não foi até 1184 que um rompimento final ocorreu entre os valdenses e a Igreja. Em 1179, os valdenses tinham recebido a aprovação condicional do grande canonista, o papa Alexandre III. Ao mesmo tempo, os *humiliati* – um movimento laico semelhante aos valdenses que florescera entre os artesões e a população de Milão e das comunas lombardas – nunca romperam completamente com a

capital, e tal postura é anterior à conversão do Império Romano, chegando aos dias de Diocleciano, o qual ordenara que seus líderes fossem queimados e seus seguidores decapitados.

Igreja, mas se dividiram em dois ramos, um dos quais recebeu aprovação papal e continuou a florescer por todo o século XII e depois.

Por causa desses movimentos é que devemos avaliar o surgimento dos frades menores. Em suas origens, o movimento franciscano tem considerável semelhança com os valdenses. Difere-se dos últimos, sobretudo, pelo fato de seu fundador ter sido um dos maiores gênios religiosos da história da cristandade, um homem tomado pela mais intensa originalidade a exercer profunda influência sobre o espírito do cristianismo ocidental e sobre a cultura ocidental. Porém, a diferença também veio porque, desde o início, São Francisco esteve completa e absolutamente comprometido à causa da unidade católica, de modo que, conseqüentemente, o papado encontrou em sua ordem um organismo ideal para a evangelização das novas classes e da nova sociedade, que cresciam, nas novas cidades, fora dos *cadres* tradicionais da Igreja feudal. É altamente significativo saber que foi o cardeal Ugolino de Ostia o homem que mais fez para assegurar o reconhecimento da nova ordem franciscana como entidade intimamente relacionada com o papado. Futuro papa Gregório IX, Ugolino foi o organizador da Inquisição e o líder do grande conflito com Frederico II. No entanto, esse indomável representante da teocracia militante foi devotado admirador e amigo pessoal do santo de Assis, que foi muito mais longe que qualquer valdense e patarino em sua busca de um modo de vida puramente evangélico, baseado na observância literal das palavras do Evangelho. Todavia, é enganoso falar da primitiva comunidade franciscana como uma ordem religiosa. Nada estava mais longe do propósito de São Francisco que a fundação de uma ordem monástica do tipo tradicional, como vemos na passagem de seu último testamento, no qual, depois de sua profissão de fé e sua lealdade à Igreja hierárquica, ele retorna, uma vez mais, à origem e ao propósito de seu modo de vida.

E depois que o senhor me dera alguns irmãos, ninguém me mostrou o **que fazer**, mas o próprio Altíssimo revelou-me que eu deveria viver

segundo a forma do santo evangelho: isso eu redigi em poucas e simples palavras e o senhor papa me confirmou.

Aqueles de nós que eram clérigos ministravam o ofício e os leigos rezavam o Pai-Nosso. Grande alegria sentíamos ao nos reunirmos em velhas e abandonadas igrejas; éramos ignorantes e súditos de todos os homens. E trabalhei com minhas mãos e ainda desejo trabalhar. Expressa a minha mais firme vontade que todos os outros irmãos exerçam algum tipo de trabalho manual que compreenda um modo de vida honesto. Os que não sabem como trabalhar devem aprender uma profissão; não por cupidez para poder receber o pagamento pelo trabalho, mas a fim de dar o bom exemplo e afastar o ócio. Se não recebermos a recompensa por nosso trabalho, deixaremos que o recurso ao abono pelo Senhor nos seja concedido e, de porta em porta, pediremos por nosso pão. O senhor me revelou que devíamos empregar essa forma de saudação: “Que a Paz de Deus esteja convosco”.¹²

São Francisco não desejava formar uma nova ordem religiosa, tampouco qualquer outro tipo de organização eclesiástica, mas buscava a plena modelagem em Cristo, seguindo-o verdadeiramente – uma nova vida que abalaria os impedimentos da tradição, organização, propriedade e do aprendizado, recuperando um contato pessoal e imediato com a fonte divina da vida eterna, revelada no Evangelho. Como seria possível reconciliar tal ideal com a vasta e complicada organização do poder eclesiástico, representada por homens como Gregório IX? Como reconciliá-lo com a antiga herança intelectual e com a tradição social da qual a cristandade medieval era portadora? Em certo sentido, não foi possível. A regra primitiva não foi cumprida. Os frades menores se tornaram uma ordem religiosa, diferente em forma e espírito das antigas ordens, porém, da mesma forma, uma parte integral da organização eclesiástica. Dessa forma, os incultos leigos da primitiva tradição franciscana se tornaram membros de uma das ordens mais intelectualizadas de todos os tempos,

¹² *Oposcula S. P. Francisci*, p. 76-82. Tradução para o inglês de Karrer, em *St. Francis of Assisi*, p. 274-76 (1947), e em *Cuthbert's Life*, p. 450-55.

e passaram a dominar as universidades, tornando-se renomados filósofos e estudiosos. No entanto, apesar de tudo isso, o espírito de São Francisco permaneceu vivo, como força criativa da época; mesmo a arte e a literatura deveram mais à sua inspiração que a qualquer outro letrado contemporâneo. Apesar de ter ocorrido mudanças no caráter da “ordem”, esta sempre permaneceu um remanescente fiel ao espírito de seu fundador. Portanto, temos homens como o frade Leo e o frade Giles, os quais acompanharam o santo desde o começo e prestaram testemunho daquilo que viram com os próprios olhos. E é a esse grupo e a seus sucessores na Toscana e na marca de Ancona, que devemos a parte mais grandiosa desse extraordinário corpo da tradição – tanto histórico quanto lendário –, no qual a imagem de São Francisco e o espírito da fraternidade primitiva foram preservados. Porém, por outro lado, de forma não menos intensa, o movimento franciscano influenciou a religião e a cultura medieval por meio de sua organização eclesiástica oficial de nova ordem religiosa. Aqui, seu desenvolvimento correspondeu, de modo extraordinário, ao exemplo dado por outra grande ordem de frades, os dominicanos, que apareceu durante o mesmo período e foi adotada pelo papado como um novo e poderoso organismo da Igreja militante. Nada poderia ser mais dissimilar que o caráter e os objetivos dos dois fundadores. São Domingos devotara sua vida a combater o movimento herético em Aragão e no Languedoc; ele sentira a necessidade de uma nova organização mais flexível e altamente treinada, superior às antigas ordens religiosas – uma que poderia dedicar toda a sua energia ao combate à heresia pela pregação, exigindo um alto treinamento intelectual de professores qualificados. Nesse sentido, seus objetivos eram semelhantes àqueles do fundador dos jesuítas, três séculos mais tarde, e como o último, ele era, sobretudo, um organizador e um líder de homens cujo objetivo era criar um instrumento corporativo a serviço da Igreja. Esse também fora o objetivo que o cardeal Ugolino tivera em mente para os franciscanos; é bem possível que ele tenha considerado

a possibilidade de uma fusão entre os dois movimentos quando colocou os dois fundadores juntos em Roma em 1218.¹³

Certamente, qualquer esquema desse tipo não poderia ser reconciliado com as profundas convicções de São Francisco, no entanto a influência da autoridade e a pressão das circunstâncias externas de fato produziram certa assimilação entre as duas ordens. Os dominicanos aceitaram o princípio franciscano de pobreza corporativa e passaram a ser conhecidos como frades em vez de cônegos.¹⁴ E, por outro lado, os franciscanos adotaram o ideal dominicano de uma ordem votada para o ensino e compartilharam da atividade intelectual dos dominicanos e de sua participação na vida das universidades medievais. Apesar disso, cada ordem reteve seu próprio caráter espiritual. Os dominicanos permaneceram consistentemente devotados ao seu ideal original de uma ordem de ensino – a ordem dos pregadores – ao passo que os franciscanos, de ambas as observâncias e tradições, preservaram sua missão original como pregadores das verdades cristãs elementares e essenciais às pessoas comuns. Ainda assim, as duas ordens rivalizavam em suas atividades nas universidades e na vida da cidade medieval, como constatamos, por exemplo, no movimento para se promover a paz entre as facções em guerra nas cidades italianas, em 1230, que ficou conhecido como Grande Aleluia.

Foram os franciscanos que primeiro exerceram grande influência sobre a literatura vernácula, valendo-se dos versos e cantos dos menestréis em seu apostolado popular – uma prática que fora iniciada pelo próprio São Francisco em seu grande cântico do *Irmão Sol*, e que mais tarde, no século XIII, encontrou sua expressão mais extraordinária em *Laudi* de Fra Jacopino de Todi, o poeta do movimento espiritual. Contudo, no século XIV, foram os dominicanos

¹³ Cf. *Thomas of Celano*, II, 150; *Speculum Perfectionis*, p. 43. J. R. H. Moorman, *Sources for the Life of St. Francis*, p. 20-21 (1940).

¹⁴ São Domingos era, ele próprio, um cônego regular, e a regra dominicana baseava-se na de Santo Agostinho e dos premonstratenses, os “cônegos brancos”.

que inspiraram o grande movimento do misticismo alemão cujos centros foram os priorados e conventos da Renânia e da Suíça, os quais produziram uma galáxia de místicos e escritores espirituais – Eckhart, Tauler, Suso, Margaret e Cristina Ebner e as irmãs Unterlinden, Töss e Engeltal.

Mais uma vez, ambas as ordens compartilhavam do novo movimento missionário que teve início com a missão de São Francisco ao sultão egípcio El Kamil em 1219, alcançando o seu ponto mais alto no estabelecimento de um arcebispado católico em Pequim ou Cambaluc, em 1305. Todavia, nesse caso, a contribuição franciscana foi a mais notável, tanto em relação à originalidade pessoal, com o próprio São Francisco ou Ramon Lull, quanto em relação à escala de suas realizações. As viagens dos frades, não menos que as viagens de Colombo e de Vasco da Gama, marcaram o despertar de uma consciência de mundo europeia, o término de uma Idade das Trevas geográfica.

Creio que existam poucos documentos mais impressionantes na história da cultura medieval que o registro de viagem de Giovanni da Pian de Carпинi (1246-47) e de Guilherme de Rubrouck (1253-54), relatando toda a imensidão da Ásia Central até a corte do grande Khan, no interior da Mongólia. Vemos, nesses relatos, dois mundos desconhecidos e em confronto; incapazes de compreender a língua do outro e representando polos opostos da experiência humana. A cristandade ocidental não poderia ter encontrado um melhor representante que esse companheiro de São Francisco, Giovanni da Pian de Carпинi, que viajou de forma apostólica – com fome, frio e nudez – percorrendo os espaços vazios do mundo, onde, segundo ele, os únicos traços de gente eram os ossos empilhados e as ruínas de cidades devastadas. Sua viagem pretendia levar, ao sucessor de Ghengis Khan, as cartas do papa, rogando ao chefe mongol que cessasse de massacrar as populações inocentes da Europa Oriental. A resposta que ele trouxe de volta, escrita em persa e turco, com o selo mongol,

foi descoberta não muito tempo atrás nos arquivos do Vaticano por M. Pelliot. Trata-se de um documento extraordinário.¹⁵

Esse é um bom exemplo sobre a forma como o papado utilizava os frades como agentes e emissários nos assuntos da cristandade. De fato, a partir da época de Gregório IX em diante, a relação entre o papado e os frades se tornou ainda mais estreita, até que as duas grandes ordens acabaram formando um disciplinado corpo de elite da Igreja, sob o direto comando do papado. Um corpo internacional desse tipo, desvinculado de quaisquer obrigações territoriais e interesses privados, sempre fora uma grande necessidade do papado reformado. Portanto, a criação das ordens mendicantes, juntamente com a fundação das universidades, marca o ponto máximo do movimento em direção a uma unidade internacional suprapolítica, a qual sempre fora o ideal da cristandade medieval.

Contudo e infelizmente, isso chegou muito tarde. A grande era do movimento de reforma terminara, e os papas que mais favoreceram e utilizaram os frades não eram homens como Gregório VII ou São Bernardo, mas hábeis advogados e estadistas, como o próprio Gregório IX, Inocêncio IV e Martinho IV, os quais se preocupavam, sobretudo, com o intenso embate político com os *hohenstaufen* e as complicações da aliança angevina. Assim, a vocação profética e evangélica dos primeiros frades ficou subordinada às exigências dos interesses políticos eclesiásticos, produzindo grande fratura no movimento de reforma da qual a cristandade medieval nunca se recuperou. O papado saiu vitorioso do conflito com os *hohenstaufen*, mas isso lhe custou séria perda moral. No século seguinte, ele nunca mais recuperaria sua posição universal dentro da Europa, uma realidade que Inocêncio III usufruía. Acima de tudo, o papado perdeu a liderança do movimento de reforma. Daí para a frente, durante a última fase da Idade Média,

¹⁵ Pelliot, “Les Mongols et la Papauté” em *Revue de l’Orient Chrétien*, 1922-1923.

os reformadores se caracterizaram como antipapistas em espírito, como foi o caso dos franciscanos espirituais e dos wyclifianos, ou mesmo dos defensores do poder secular como Guilherme de Ockham e Marsílio de Pádua.

Essa trágica crise do espírito medieval ficou refletida na grande conquista literária da época, *A Divina Comédia*, de Dante. Em nenhum outro lugar podemos achar expressão mais perfeita do poder e da glória da realização cultural medieval cuja amplitude abarcava o céu e o inferno e encontrava espaço para todo conhecimento e toda sabedoria; para todo sofrimento e agressividade da humanidade medieval, em sua visão universal de julgamento. Ainda assim, ao mesmo tempo, trata-se da mais severa denúncia sobre a Igreja medieval, e o grande cortejo apocalíptico nos cantos finais em *Purgatório* expressa a crítica revolucionária dos franciscanos espirituais e dos joaquimistas, em vez de expressar a concepção ortodoxa da teocracia papal, o ideal de Egídio Romano e do próprio Santo Tomás de Aquino.¹⁶

Essa crise do movimento de reforma e o declínio da energia unificadora da cultura medieval encontraram expressão externa nas duas grandes catástrofes coletivas da geração de Dante – a derrocada dos Estados cruzados e a destruição da grande ordem cruzada. A primeira foi o resultado inevitável da forma como o ideal cruzado fora desacreditado e secularizado, em razão de seu uso como arma política contra Estados cristãos, como o império, o reino de Aragão e outros. Foi fatal a destruição dos templários por Filipe IV, fato ligado ao ataque ao prestígio e à independência do papado por meio do processo simultâneo de ataque à memória do papa Bonifácio VIII e à reabilitação de Filipe IV pelo papado. Isso marcou a completa vitória do poder temporal da nova monarquia sobre os elementos internacionais da

¹⁶ Encontramos o mesmo tipo de crítica revolucionária duas gerações mais tarde na visão um tanto ou quanto distinta do poeta inglês William Langland. Apesar de sua amarga hostilidade para os frades, sua poesia se encontra completamente contagiada por ideias e ideais dos franciscanos espirituais.

sociedade medieval. A estrutura imponente da cristandade medieval, que fora construída pelo idealismo do movimento de reforma, pelo poder organizador do papado e pela devoção das ordens religiosas, provou ser impotente para combater o ataque determinado de um punhado de burocratas inescrupulosos como Guilherme de Nogaret e Pierre Flotte, os servos da nova monarquia, homens que sabiam como explorar as novas técnicas de poder de uma forma sistematicamente impiedosa. Que tal colapso tenha de fato ocorrido mostra que a cultura medieval passava por um processo de mudança revolucionária. De fato, a segunda metade do século XIII, que de muitos pontos de vista parece representar o ápice da cultura medieval, também representa um momento de ruptura e crise. Por três séculos, o desenvolvimento da Europa Ocidental fora centrípeto, em direção à união da cristandade e à criação de uma síntese intelectual e espiritual. A partir da segunda metade do século XIII, esse movimento é revertido; inicia-se um processo centrífugo, que continuará a agir por toda a baixa Idade Média, até culminar na extrema divisão religiosa e nas mudanças sociais do século XVI.

Todavia, essa mudança radical não foi completamente determinada pelas forças internas da cultura ocidental, pois, durante o mesmo período, uma série de outras mudanças ocorriam na Ásia Ocidental, resultando em uma alteração geral no eixo da cultura mundial. Nessa época, a região entre o mediterrâneo e o platô iraniano, foco da civilização no mundo por quatro mil anos, perdia sua posição de liderança cultural, tornando-se estacionária ou decadente. Até então, a Europa sempre considerara Jerusalém, Bizâncio e a “Babilônia” (Cairo) como os centros do mundo; o homem ocidental fora o pupilo e o imitador dessas civilizações mais antigas, ricas e avançadas. Agora, pela primeira vez, a Europa seria forçada a seguir caminhos nunca antes percorridos e a encontrar novos objetivos; ao mesmo tempo, tornar-se consciente de seus próprios poderes e começar a adotar uma postura crítica diante das tradições aceitas, aprontando-se para novos empreendimentos.

Capítulo 12 | Conclusão: Religião Medieval e Cultura Popular

A época de Dante e de Filipe, o Belo, período do papado em Avignon e do fracasso do imperador Henrique VII em reafirmar as reivindicações do Sacro Império Romano, marca o término do desenvolvimento medieval. O momento final da Idade Média abriu um novo capítulo na história do Ocidente. Os novos tempos, quando o homem ocidental partiu com passos incertos e hesitantes em sua grande aventura de descoberta. O mundo se abria não apenas na descoberta de novos oceanos e continentes mas, sobretudo, na descoberta da natureza e do próprio homem, visto como coroamento e perfeição da natureza. Ao fazer isso, o homem ocidental não estava deliberadamente rejeitando os ideais espirituais e a fé religiosa, os quais tinham sido as forças impulsionadoras da cultura medieval; quando essa nova jornada se iniciou, sua mente ainda se encontrava fortemente dominada pelos ideais medievais, e os homens da época buscavam novos canais para sua realização. Em muitos departamentos distintos podemos observar tal coisa. Por exemplo, a expansão externa da cultura ocidental pelas explorações ultramarinas e pelas descobertas se relacionava diretamente ao movimento das cruzadas, como fica evidente no caso do infante D. Henrique, o Navegador, que planejava seus programas de descoberta tendo em vista seus ideais religiosos.

Da mesma forma, como disse no início, as origens da ciência moderna, no período final da Idade Média, serão encontradas não entre os seguidores de Averróis em Pádua, mas com os discípulos de Roger

Bacon e Guilherme de Ockham, que consideravam a fé religiosa a fonte suprema do verdadeiro conhecimento. Porém, ao se estudar a cultura medieval é necessário recordar que os níveis mais elevados da alta cultura intelectual e do pensamento político, sobre os quais a atenção do historiador tende a se fixar, formam uma pequena parte do quadro geral. A ação fortemente criadora da religião se torna ainda mais poderosa onde ela é menos registrada e mais difícil de perceber – na mentalidade e nas tradições populares. Dessa forma, durante os séculos XIV e XV, enquanto os estudiosos e eruditos se dedicavam ao renascimento das letras e os estadistas transformavam a ordem da cristandade em um novo sistema de Estado, a mente do homem comum ainda se encontrava mergulhada na atmosfera religiosa da tradição medieval.

Possuímos um registro precioso e um tanto quanto singular dessa religiosa cultura popular no primeiro grande poema em língua inglesa – “Piers Plowman”, de William Langland. Embora Langland fosse um homem letrado e até mesmo culto, ele não foi um representante da tradição e da cultura da corte ou mesmo das escolas. Foi uma autêntica voz do homem comum, falando a sua língua, usando seu imaginário e compartilhando de seus ideais. Seu poema parece nos provar que os criativos princípios fundamentais da religião medieval haviam sido mais completamente assimilados e incorporados pela nova cultura vernácula do povo que pela alta cultura mais erudita dos governantes: Igreja e Estado.

Em primeiro lugar, Langland representa esse movimento de liberdade espiritual que por tanto tempo expressara a inspiração da religião medieval, mas que agora passava das ordens monásticas e do universo dos frades para o mundo leigo. Em segundo lugar, seguindo São Francisco, o ideal de reforma não é concebido como organização e governo das estruturas eclesiásticas, mas como um novo modo de vida. Observa-se a mesma insistência sobre o ideal franciscano de pobreza e compaixão pelos pobres, embora os frades não sejam mais tidos, aos olhos do povo, como os verdadeiros representantes desses ideais.

*E na semelhança das vestes, o pobre e o peregrino,
Deus se encontrou entre os pobres, tantas vezes (...)
No hábito do Frade uma vez foi encontrado
Isso foi há muito, na época de São Francisco.¹*

Langland expressa o ideal franciscano na forma como ele procura reavivar o exemplo de Cristo e os altos mistérios da fé nas realidades caseiras da vida comum. De fato, ele vai ainda mais longe pela mesma estrada, pois o seu realismo não é sublimado pelo idealismo romântico da tradição de corte, mas expressa as duras realidades da vida comum, em áspera franqueza. Langland representa uma tradição mais antiga que a dos trovadores. Ele não pertence ao novo mundo da cultura de corte, do romance trovadoresco e da canção provençal, mas incorpora uma ordem mais antiga, a qual ainda mantinha as tradições nativas e ainda se agarrava à antiga aliteração do verso heroico anglo-saxônico. Ele parece, ao mesmo tempo, mais arcaico e mais moderno que contemporâneos seus como Chaucer. Seu sério moralismo ascético nada tem em comum com o espírito de *Romance of the Rose* ou de *Decameron*, antecipando Bunyan e regredindo ao *Poema Morale* e às homilias anglo-saxônicas.

No entanto, apesar de tudo isso, a obra de Langland incorporou todos os elementos vitais da tradição religiosa medieval, a qual fora transmitida à cultura popular por intermédio da pregação dos frades, criando uma unidade vital entre religião e cultura; uma realização que as classes mais instruídas e cultas fracassaram em executar. Vimos como o dualismo fundamental do pensamento cristão se expressara durante a primeira fase da Idade Média na busca transcendente do ideal monástico e no conflito não resolvido entre as tradições pagãs da sociedade de guerreiros e os ideais cristãos de paz e amor fraterno. Vimos o grande esforço do movimento de reforma para submeter o mundo à Igreja por meio de vindicar a primazia do poder espiritual

¹ B. xv, 202-23, 225-26.

pela reforma canônica e pela mão de ferro das Cruzadas. E vimos como esse heroico esforço foi enfraquecido e quebrado, no final do século XIII. Consequentemente, no período final da Idade Média o antigo dualismo social reaparecia em novo formato: o conflito entre a Igreja e o novo Estado soberano, que destruiria, no final das contas, a unidade da cristandade ocidental. Esse conflito não foi resolvido pela Reforma Protestante, mas, pelo contrário, ele continuou a operar mais intensamente do que nunca dentro de uma cristandade dividida pelas novas Igrejas evangélicas e pelos novos Estados soberanos.

Contudo, podemos ver – mesmo que apenas por um momento muito breve de um lampejo de inspiração poética e profética – como na visão de Langland esse dualismo pode ser ultrapassado e superado. Sua visão e sua escala de valores são tão orientadas para o além quanto as que vemos nos representantes mais ascéticos do início da tradição medieval. Mas essa visão não mais encontra expressão na fuga para o deserto ou na ida para o claustro. Para Langland, o além se encontra sempre imediatamente presente, em cada relacionamento humano; a vida diária de cada homem se encontra organicamente ligada à vida da Igreja. Portanto, toda cristandade é a vida cristã, no sentido total do termo – uma extensão da vida de Cristo na terra. A ordem sobrenatural da graça está fundada e enraizada na ordem natural e na vida comum da humanidade.

*Justo como a Rosa – vermelha e doce
De uma raiz maltrapilha – ásperas roseiras
Brotam e florescem – desejosos aromas,²*

*Povo de raiz – neste mundo de luta,
Trabalhar e vencer – sustentar o mundo
Vêm dessa espécie – chamem os confessores,
Reis e cavaleiros, imperadores e camponeses,
Noviças e mártires – vêm do mesmo barro.³*

² A, x, 119-123.

³ B, ix, 107-11.

Além do mais, não é dado espaço para qualquer dualismo social ou conflito político entre a Igreja e o Estado. Langland permanece fiel à concepção medieval básica de uma sociedade cujos membros são diferenciados pelas posições que ocupam e pela autoridade, mas são todos igualmente crianças de um único pai e servidores de um único mestre.

*Somos todos criaturas de Cristo – ricos em sua arca,
Irmãos como de sangue – maltrapilhos ou condes,
No Calvário, do sangue de Cristo, a cristandade jorrou,
Lá nos tornamos irmãos de sangue – de um corpo vencido,
Como quasimodo geniti – somos todos nobres.
Não há pedinte ou serviçal – a menos que o pecado o torne.⁴*

O poema de Langland é a última e mais radical expressão do ideal medieval de união entre religião e cultura. Ele percebeu mais claramente que os poetas e mais intensamente que os filósofos quanto a religião cristã não constituía um modo de vida particular, mas o modo de toda a vida. Percebeu que o amor divino, “o líder do povo de Deus”, é a lei da vida sobre a Terra.

*O céu talvez não o segurasse: tão maduro que estava,
Até que caísse sobre a terra e saciasse sua fome.
Invadiu a carne e o sangue dos mortais,
Leve como a folha da tília,
Penetrante como a ponta da agulha,
Armadura ou altas muralhas não puderam contê-lo.⁵*

*As palavras – escritas no Evangelho,
Pergunte e elas virão – tudo agracio,
Esse é o trançado do amor – que jorra de minha graça,
Para confortar os homens – obstruídos pelo pecado.⁶*

⁴ B, ix, 192-97.

⁵ B, ix, 151-56. Nesta estrofe, o sujeito é o amor de Deus. (N. T.)

⁶ E, i, 198-201.

Essa visão de cristandade, como o trabalho do amor, se encontra na grande figura central do poema, representando a tripla natureza da humanidade. Primeiro como homem, o rebento da natureza, o camponês que sustenta o mundo com o suor de seu trabalho. Em segundo, como Filho do Homem e filho de Deus, salvando o mundo com o seu sangue,

*Que chega com a cruz – diante do povo,
Em todos os membros – para o nosso Senhor Jesus.*

Em terceiro lugar, como figura da Igreja, a nova humanidade espiritual, ungida e iluminada pelo Espírito Santo para estabelecer o trabalho de unidade e salvação. Logo, o simbolismo do poema leva Langland a apreciar a vida humana na terra como um trabalho de plantio e de colheita espiritual. Portanto, ele retorna ao imaginário do Evangelho e às palavras de São Paulo. “Nós somos cooperadores de Deus, e vós sois a seara de Deus, o edifício de Deus”; ou ao usar as palavras da Vulgata que lhe eram tão familiares, *Dei agricultura estis*.

Nessa imagem, Langland encontra uma resposta às questões que dividiam a mentalidade da cultura medieval e destruíam a unidade da cristandade. Da natureza brota a inesperada e imprevisível flor da graça e o fruto do espírito, brota a vida eterna. O cristianismo é o trabalho do amor, ao qual todo homem é chamado segundo seus dons pessoais e sua vocação social; a Igreja é a comunidade desse amor – a casa de comunhão na qual é feita a colheita da humanidade.

E ele a chamou de Comunidade – que é a santa Igreja em inglês.⁷

Langland escreveu em uma época de grandes aflições e dúvidas, em meio à Guerra dos Cem Anos, próxima ao grande cisma; quando as grandes esperanças do movimento de reforma pareciam estar perdidas.

⁷ B, x, 325.

*Parece apropriada – aos olhos do mundo,
A impraticabilidade da Palavra – para o instruído e para o impudico,
Mas assim como diz Marcos – em seu Evangelho,
Se o cego outro cego conduz – o fosso os encontrará.⁸*

Ainda assim, o poema de Langland é a prova viva de que nem tudo estava perdido; os trabalhos de setecentos anos não tinham sido realizados em vão. Se os bárbaros do Ocidente aprenderam a elaborar tais pensamentos e a falar dessa forma, isso provava que uma nova cultura cristã fora gerada, livre de imposições estrangeiras. Tratava-se da herança comum do homem ocidental.

O que fizemos com tal herança? Ao menos nós a tivemos. Ela faz parte de nossa identidade e de nossas línguas.

A importância vital desses séculos não será encontrada na ordem externa que criaram ou se esforçaram por criar, mas na mudança interna que provocaram na alma do homem ocidental – uma alteração que nunca poderá ser totalmente desfeita, exceto pela negação total ou destruição do próprio homem ocidental.

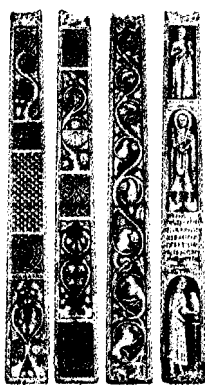
Caso exista alguma verdade naquilo que procurei expor, os momentos vitais de fusão entre uma religião viva e uma cultura viva constituem os eventos realmente criativos da história, em comparação aos quais todas as realizações externas na ordem política e econômica se tornam transitórias e insignificantes.

⁸ B, x, 274-76.

Apêndice | Observações sobre a Arte Medieval

Figura de Cristo

Cruz de Bewcastle (cerca do ano 700) Warburg Institute



As altas cruzes celtas estão entre os primeiros e mais extraordinários monumentos da cristandade ocidental. Embora datem da primeira fase do cristianismo na Nortúmbria, ostentam uma impressionante mestria de *design* e execução, diferentemente de qualquer outra manifestação artística encontrada na Europa durante a época. Essa nova forma artística deve sua origem à importação deliberada de técnicas artísticas cristãs

do mundo mediterrâneo pelos líderes da Igreja celta, sobretudo São Wilfrid e São Bento Biscop, durante a segunda metade do século VII. Mas enquanto o ornamento, especialmente os ramos de vinha, mostra claros sinais da influência mediterrânea, o estilo não é puramente imitativo, porém representa uma expressão original da arte celta com base nas tradições romanas. É, de fato, uma verdadeira arte “romanesca”, que antecipa o desenvolvimento continental por séculos. A cruz de Bewcastle tem uma associação particularmente estreita com o grande período da Igreja da Nortúmbria, pois foi erigida em homenagem ao rei Alchfrith, amigo de São Wilfrid e defensor do partido romano durante o sínodo de Whitby (664). Ela se localiza numa

área próxima a uma antiga fortaleza romana na parte alta dos campos da Cúmbria, além dos muros romanos. A figura da majestade do Cristo se assemelha àquela da mais antiga e mais elaborada cruz em Ruthwell, Dumfriesshire. Em ambos os casos, temos um Cristo sem barba, mas com bigode. A inscrição em Bewcastle é inteiramente rúnica, ao passo que em Ruthwell a figura correspondente apresenta uma inscrição em latim – *IHS XPS iudex aequitatis. Bestiae et Dracones cognoverunt in Deserto Salvatorem Mundi* [Jesus Cristo, juiz equânime. Os monstros e os dragões reconheceram no deserto o salvador do mundo]. Parece que ambas as cruzes foram estabelecidas como asserções triunfais do poder da cruz sobre as forças do barbarismo estrangeiro.

Liturgia e Hierarquia

Marfim, Fitzwilliam Museum, Cambridge



Ótimo exemplo da arte litúrgica da época carolíngia, essa escultura era parte de um díptico de marfim que originariamente servia de capa a um sacramentário. No primeiro painel, que se encontra no museu Fitzwilliam em Cambridge e que aqui é mostrado, o arcebispo está segurando um livro aberto no introito da leitura do primeiro domingo do advento, enquanto levanta a mão direita em posição de bênção. O segundo painel, da Stadtbibliothek em Frankfurt, retrata a própria ação litúrgica. O arcebispo está de pé diante do altar, e o livro aberto mostra o início do cânone da missa.

Abadia Medieval

Catedral de Durham



O mosteiro catedral em Durham é um dos monumentos mais extraordinários da cultura medieval do norte da Europa. Não é apenas o exemplo mais elaborado e completo da arquitetura anglo-normanda, mas é também um representante notável do desenvolvi-

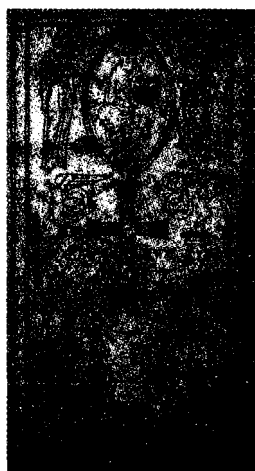
mento social do mosteiro feudal como instituição cívica e política; uma cidade sagrada a governar a terra entre os rios Tweed e Tyne, protegendo as marcas do norte contra os escotos.

Por trás desse desenvolvimento feudal se encontra a antiga tradição do cristianismo da Nortúmbria, que tornara Durham o lugar mais santificado do norte. Lá ficava o santuário de São Cuthbert e era o local onde fora guardada a legítima herança das tradições da sagrada ilha de Lindisfarne, a partir da qual a vida monástica primeiramente chegou até a Nortúmbria. Depois da destruição de Lindisfarne pelos dinamarqueses, o corpo de São Cuthbert iniciou uma longa peregrinação pelo norte, e os lugares que recebiam o corpo se tornavam santuários de São Cuthbert. Finalmente, depois de um século em Chester le Street, ele foi levado, no final do século X, a Durham, mas ainda carregado segundo a tradição, ou seja, levado pelos descendentes dos carregadores originais do corpo, “os homens de São Cuthbert”, os quais detinham privilégios como inquilinos dos bispos. Depois da conquista normanda a vida monástica foi reavivada por três monges de Evesham – um normando e dois anglo-saxões – que, inspirados pela leitura dos textos de Beda, resolveram restaurar a tradição do monasticismo nortumbriano, primeiramente em Jarrow e finalmente, em 1083, em Durham. O mosteiro se localiza no alto de uma península rochosa acima do

Rio Wear, defendido ao norte pelo castelo dos bispos, que se situava na garganta da península. O claustro e os prédios monásticos ficam ao sul da catedral.

Realeza Medieval

Canuto como rei cristão. British Museum (Stowe MS, 944)



Esse desenho, do *Liber Vitae*, mostra o rei Canuto e sua rainha, Aelgivu (Ema), oferecendo uma cruz dourada ao altar da abadia, enquanto anjos colocam uma coroa e um véu sobre suas cabeças e apontam à figura do Cristo em majestade. O retrato é um bom exemplo da escola de Winchester, de cerca de 1020, no estilo clássico da Wessex cristã, que mostra não apenas como o conquistador *viking* adquirira o caráter de um rei cristão mas também como o reflorescimento

da cultura cristã, que se iniciara com o rei Alfredo, provou ser forte o suficiente para sobreviver à catástrofe política da segunda conquista dinamarquesa e transformar a cultura dos conquistadores.

A corte cristã da Inglaterra *viking* nada devia a ainda vigorosa tradição do paganismo nórdico. Como ocorrera à arte dos descendentes do rei Alfredo e à fundação de Newminster (Hyde Abbey) pelo próprio rei Alfredo, da mesma forma a arte cristã foi objeto especial da proteção do conquistador dinamarquês e de suas benfeitorias.

O Cavaleiro Medieval

Tumba de William Longespée, Conde de Salisbury (morto em 1226)
na Catedral de Salisbury



O ideal medieval de cavalaria encontra sua expressão clássica na arte do século XIII, e o mesmo acontece com a escultura, como na famosa representação do cavaleiro montado (provavelmente representando Santo Estevão da Hungria), e ainda mais ti-

picamente nas efígies tumulares tão numerosas na Grã-Bretanha. Um exemplo é a tumba de William Longespée, filho ilegítimo de Henrique II e pai de William II Longespée, o cavaleiro cruzado que acompanhou São Luís ao Egito e morreu na batalha de Mansoura e cujo cenotáfio e efígie também se encontram na catedral de Salisbury.

Em contraste a essas figuras, que expressam a ideia clássica de cavalaria cristã, a concepção romântica ou cortês de cavalaria também possui expressão artística, especialmente na pintura. Assim, o famoso códice Manasse, dos poetas germânicos, feito em Zurique no início do século XIV, mostra o cavaleiro como um belo jovem, uma figura mais afeminada com cabelos longos e trajes esvoaçantes. Também, pode ser representado completamente armado com um grande e reluzente capacete, montado em seu puro-sangue de guerra. No último caso, embora a figura procure representar um poeta em particular, Hartman von Aue ou Ulrich von Lichenstein, a face e mesmo a figura humana desapareceram completamente. Homem e cavalo se transformaram em monstro heráldico, um fantástico hipogrifo. O fato de a mesma época ter produzido representações tão diferentes da mesma instituição é um exemplo notável do dualismo que subjaz aos brilhantes desenvolvimentos da cultura medieval.

A Influência Oriental

O leito de morte de Guilherme II da Sicília. Do manuscrito de Pedro de Eboli, *de rebus Siculis carmen*

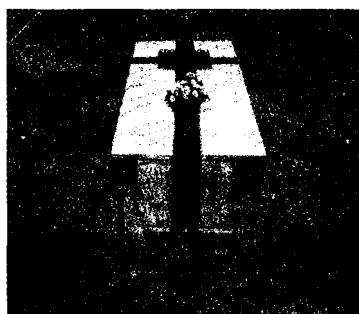


A brilhante cultura do reino normando da Sicília esteve incrustada em influências orientais e bizantinas. A vida da corte se assemelhava àquela de um governante saraceno. A ilustração mostra o rei moribundo a ser cuidado por seu médico e astrólogo árabe. Os súditos, em luto, lamentam a anunciada morte no modo oriental.

Condições muito semelhantes existiam nas cortes espanholas, e o manuscrito do Escorial, o livro de caça de Alfonso, o Sábio, retrata o rei entre seus secretários mouriscos e homens de sabedoria. Nenhum aspecto da cultura medieval tem sido mais negligenciado que esse intenso processo de intercâmbio cultural entre Ocidente e Oriente, que ocorreu no Mediterrâneo Ocidental durante o período central da Idade Média.

Imponência Gótica

Tumba de Otão I na Catedral de Magdeburgo



A sé metropolitana de Magdeburgo foi fundada por Otão I (912-973), em 968, como o centro de jurisdição eclesiástica para todos os territórios além-Elba. Por toda a Idade Média esse centro foi uma das cabeças de ponte da expansão alemã em direção à Europa Oriental. Durante o século XII, os arcebispos colaboraram com os margraves de Brandemburgo na colonização sistemática das marcas do leste por colonizadores ocidentais.

O arcebispo Frederico foi um dos líderes da cruzada contra os *wends*, em 1147, a qual, como um todo, teve um efeito desastroso, aumentando os antagonismos entre cristãos e pagãos. Foi o seu sucessor, Wichman, quem mais fez para organizar a colonização das terras entre o Elba e o Havel por colonizadores holandeses e alemães.

Mestre da Ordem de Cristo

Infante D. Henrique, o Navegador (1394-1460)



O príncipe Henrique foi uma das figuras típicas do período de transição entre a Idade Média e os tempos modernos. Ele foi o último dos cruzados e o primeiro dos conquistadores. Ao devotar toda a sua vida à luta contra o islã na África, o infante D. Henrique assumiu um papel proeminente na conquista de Ceuta, em

1415, como ao cerco desastroso de Tanger, em 1437, e a captura de Alcácer, em 1458. Tudo isso estava completamente inserido na tradição medieval, uma espécie de continuação da última cruzada de São Luís contra Túnis. Todavia, Henrique difere de seus predecessores medievais: realiza verdadeiros descobrimentos geográficos e coloniza essas novas terras. Foi seu objetivo estabelecer um novo domínio cristão na África Ocidental, de modo a flanquear o islã e possivelmente estabelecer relações com um reino cristão cuja existência era suposta para além das fronteiras do islã. Ano após ano ele enviava seus navios a sudoeste da costa africana, até que, finalmente, em 1445-1446, eles atravessaram o Cabo Verde e descobriram a África tropical. Foi essa descoberta que, primeiramente, rompeu os limites da cristandade ocidental; ou seja, antes da descoberta da América, vastas possibilidades para a criação de um novo mundo já eram abertas pela Europa

medieval, como vemos na carta do humanista Policiano ao rei João II de Portugal, em 1491. Mas, ao mesmo tempo, o ideal cruzado foi contaminado pelo tráfico de escravos e pela busca por ouro, ambos inaugurados pelo príncipe Henrique. Apesar disso, ele permanece um personagem exemplarmente medieval: um príncipe cruzado no estilo de um São Luís – devoto, casto e asceta – e chefe de uma ordem militar sob a bandeira cruzada. Todas as suas expedições e colonizações foram realizadas com base nesse universo.

Índice Remissivo

A

Aachen, 120
 Abade, 167
 Abelardo, 226-27, 233, 250
 Abu Ma'shar, 235
 Acton, lorde, 38
 Adalardo de Corbie, abade, 95
 Adalbero, 224
 Adalberto, Santo, 152-54
 Adam de Bremen, 133, 150
 Adela de Blois, 225
 Adelardo de Bath, 235
 Adelmo, Santo, 79, 88
A Divina Comédia, 237, 261
 Adriano I, papa, 110
 Adriano II, papa, 144
 Adriano IV, papa, 251
 Adriano, abade, 88
 Aelberto de York, bispo, 94
 África, 11, 21, 55-57, 90-91, 100, 208, 276-77
 Agostinho, Santo, de Cantuária, arcebispo, 87, 103, 144
 Agostinho, Santo, de Hipona, bispo, 13, 47, 54, 56, 61, 65-67, 73-74, 87, 98, 159, 161, 173, 224, 258
 Ahab, 107
 Al Battani, 235

Alberico, príncipe, 162
 Alberto o grande, Santo, bispo, 237, 239
 Albigenses, 238. *Veja também* Cataros
 Alcuíno, 46, 90, 93-95, 111-12, 141-42, 226
 Aleluia, grande, 258
 Alemanha, alemães, 43-44, 87, 90-92, 95, 108-09, 120, 122, 125-26, 129, 151, 154, 165, 167, 185, 196, 205, 209, 211, 224, 244, 247, 276
 Alexandre III, papa, 230, 247, 254
 Alexandre IV, papa, 240
 Alexandre de Hales, 239
 Alfano, de Salerno, arcebispo, 176
 Al Farabi, 235
 Alfredo de Sereshel, 235
 Alfredo o grande, rei, 48, 119, 121, 122-24, 128, 135, 235, 274
 Al Ghazali, 235
 Alix de Blois, 196
 Al Khwarizmi, 235
 Al Kindi, 235
 Alphege, Santo, 128
 "Altus Prosator", poema, 83
 Álvaro Pelágio, 220
 Amalário de Metz, 95
Amals, 99

Amando, Santo, bispo, 43, 87
 Ambrosiano, rito, 70
 Ambrósio, Santo, bispo, 51, 56, 64-67, 205, 207, 252
 Ana Comnena, 189
 “Andreas”, poema, 80
 Ângela de Foligno, profetisa, 249
 Angevino, 226
 Angilberto, Santo, abade, 95
 Anglo-escandinavo, 128
 Anglo-saxões, 87, 91, 100-01, 103, 106-07, 110, 118, 138, 163, 273
 Aniano, Santo, bispo, 58
 Anjou, 180, 225
 Anselmo de Cantuária, Santo, arcebispo, 44, 224, 245, 248
 Anselmo de Havelburgo, 249
 Anskar, Santo, bispo, 119
 Anticristo, drama, 169, 248
 Arianos, 56, 66, 105-06
 Aristotélicas, teorias, 221, 235, 238
 Aristotelismo, 232
 Armênia, 138, 146
 Árnoldistas, 252
 Arnoldo de Brescia, 252
 Arnoul, o velho, 181
 Arnulfo, 120-22
 Arturiana, lenda, 196
 Ascham, Roger, 200
 Asdingues, 99
 Asser, 124
 Astrik (ou Anastásio), Santo, arcebispo, 153
 Atanásio, Santo, arcebispo, 42
 Ataulfo, rei, 100
 Átila, 140
Aucassin e Nicolette, 198
 Augusto, 54
 Ávaros, 140-43, 151
 Averróis, 220, 236, 263

Avicena, 220, 235
 Avito, Santo, bispo, 58
 Azo, 230

B

Bacon, Francis, 41, 232
 Bacon, Roger, 41, 231, 239-40, 263
 Balduíno de Flandres, 180
 Balduíno II, 181
 Baltos, 99, 105
 Barbastro, batalha de, 193
 Bartolo de Sassoferrato, 222
 Bartolomeu Anglicus, 240
 Basílio, São, bispo, 74
 Baudri de Meung sobre o Loire, arcebispo, 225
 Bayard, Bom Cavaleiro, vida de, 200
 Bec, abadia, 164, 224
 Beda, venerável, Santo, 42, 48, 79, 89, 104, 108, 224, 273
 Bela III, rei, 155
 Benchuir, *Versiculi Familie Benchuir*, 84
 Benediktbeuern abadia, 92
 Beneditinos *ver* Monasticismo
 Benedito VIII, papa, 165
 Benjamin de Tudela, 209
 Bento IX, papa, 166
 Bento, bispo, São, abade, 75-89, 224
 Bento, São, 73, 75-76, 81, 83
 regra, 74-75, 87
 Benzo de Alba, bispo, 175
Beowulf, saga, 80, 103, 183
 Bernardo de Hildesheim, Santo, bispo, 127
 Bernardo de Morlais, 248
 Bernardo, São, abade, 177, 190, 192, 195, 231, 245-46, 248, 250, 253, 260
 Bertin, Santo, abade, 87, 162

Bertin, Santo, anais de, 148
 Bispos, funcionários do Estado, 128
 Bizantino, império, 82, 88, 98, 111,
 115, 137, 139-42, 145, 148-51,
 167-68, 233
 Boaventura, São, arcebispo, 232, 239
 Boécio, Santo, 47-48, 237
 Boêmia, 137, 152, 155-56, 224, 227
 Boemundo, príncipe, 191
 Bogomil (Teófilo), 146
 Bogomils, 149, 152, 252
 Boleslav, o grande, rei, 130, 153
 Bolghar, 148
 Bolonha, Universidade, 228, 231
 Bonifácio III, papa, 63
 Bonifácio VIII, papa, 170, 261
 Bonifácio, São, arcebispo, 44, 79, 90-
 93, 107-10, 126
 Boris, o Khagan, 143, 145
 Boso, 122
 Bourges, sínodo, 165
 Brígida, Santa, 249
 Britânia (Grã-Bretanha), 11, 62, 73
 Brogne, abadia, 159, 162, 181
 Bruno de Colônia, São, arcebispo, 126
 Bruno de Magdeburgo, 174
 Bruno de Querfurt, São, 154
 Bruno, duque, 119
 Brzeznov, abadia, 152
 Búlgaros, 138, 140, 142-44, 148-49
 Burchard, bispo, 165
 Byrhtnoth, conde, 183

C

Cadoc, São, 79
 Camaldoli, abadia, 162
 Canções de Gesta, 135, 141, 185, 190,
 192, 208
 Cândida Casa, 77

Canônica, lei, 74, 85, 165, 228, 266
 Cantuária, 88-89, 128, 225-26
 Canuto, rei, 128-31, 273
 Carlomano, 91, 108
 Carlos de Anjou, 191
 Carlos Magno (Carlos, o Grande), 90,
 93-95, 110-12, 114, 117, 120, 122,
 124-25, 137, 141, 151, 171
 Carlos Martelo, 90-91, 106, 108
 Carlos o calvo, imperador, 119, 182
 Carlos o gordo, imperador, 120
 Carlos o simples, rei, 182
 Carolíngio, império, 25, 46, 91, 93, 95,
 117-18, 120-22, 124-25, 137, 145,
 148, 157, 182-84
Carta a Gebhard, 174
 Cassiodoro, 42, 72, 98, 237
 Catarina de Siena, Santa, 222, 249
 Cataros, 252-53. *Veja também*
 Albigenses
 Cataulfo, 112
 Cavalaria, 181, 187, 190-92, 195-201,
 252, 274
 Celéstio, 77
 Celta, igreja *ver* Irlanda, Gales,
 Monasticismo, uso de poesia
 ritmada, 77
 Celtas *ver* Irlanda, Gales,
 Monasticismo
 Cerulário, Miguel, 168
 Cervantes, 200
 Cesário de Arles, São, arcebispo, 59, 73
 Charroux, sínodo, 187
 Chartres, escola de, 224, 226-27
 Chaucer, 199, 200, 265
 Chelles, sínodo, 166
 Chilperico, rei, 47
 Chinesa, cultura, 45
 Chrétien de Troyes, 197

Chrodegang, São, bispo, 110
 Cidade, medieval, caps. 9 e 10, 200-22, 223-42
 Ciência, 227
 Ciompi, 215
 Cistercienses, 217, 244
 Civil, lei romana, 228-32, 199-200
 Claudio, 54
 Clemente II (Suiger), papa, 166
 Clemente, de Orchrida, São, bispo, 145
 Clermont, concílio, 188
 Clovis, rei, 14, 47, 57, 105-06
 Cluny, abadia, 159-60, 162-64, 167, 170, 181, 187, 244-45
 Códice teodosiano, 253
 Cola de Rienzi, 252
Collationes, de Santo Odo, 160-61
 Colombo, 259
 Columba, São, abade, 43-44, 79, 83-84, 86-87
 Columbano, São, abade, 44, 63, 84, 86-87, 90
 regra, 87
 Comuna, 204-05
 Concordata de Worms, 243
 Conrado II, imperador, 163
 Consagração, de Pepino, 91, 107-08
 Constantino (Cirilo), São, 143
 Constantino, monge, 235
 Constantino o grande, imperador, 54
 Constantinopla, 54-55, 138, 143, 148, 150, 156, 168, 234
 Copérnico, 42
 Corbie, abadia, 95, 224
 Córdoba, califado, 128, 118, 194
 Coroação, 113-14, 125, 128
 Coróticus, 62
 Cortes, 103, 150, 196, 224, 226, 275
 Corvey, nova abadia, 92, 124, 126

Cosmas de Praga, 224
 Crenza de Santo Ambrósio, 207
 Cristã, religião e cultura, conhecimento único da, 10, 15, 20, 34, 47-48
 Cruzadas, 194, 196, 200, 205, 208, 211, 241, 248, 266 (a segunda), 245
 albigenses, 238
 aquitânia, 106, 109, 181, 193, 195-96
 Cultura de corte, (amor cortês), 179, 195-99, 265
 Cultura islâmica, influência da, 192-93
 Cultura ocidental, dinâmica religiosa da, 37
 Cumans, 140, 155

D

Dâmaso II, papa, 166
 Daniel de Morley, 235
 Dante, 21, 175, 206, 220, 222, 231, 237, 241, 252, 261, 263
 Davi, rei, 107
 Davi, São, bispo, 79
 Decameron, 265
De Consideratione, 246
De Contemptu Mundi, 248
Decretum, de Burchard, 165
Decretum, de Graciano, 230
De Cura Pastoralis, de São Gregório, 123
De Institutione Clericorum, 94
De Institutione Regia, 113
 Denifle, 241
De Opere Monachorum, de Santo Agostinho, 73
 Desidério, abade de Monte Cassino, 224
De Unitate Ecclesiae Conservanda, 173

Diálogos, de São Gregório, 80
 Dinamarqueses, Dinamarca, 48, 101, 103, 119, 128, 167, 273. *Veja também* Escandinavos (homens do norte)
 Diocleciano, 138, 254
 Domingos, São, 238, 257-58
 Dominicanos, 239, 257-58. *Veja também* Frades
 Donatismo, 230
 Donatistas, salmo contra os, 66-67
 Donizo de Canossa, 208
 Dragmaticon, 227
 “Dream of the Rood”, poema, 80
 Dublin, 148, 181
 Duhem, Pierre, 47
 Duns Scot, 239
 Dunstan, São, arcebispo, 96, 163

E

Eadfrid, abade (Eahfrid), 88
 Ebersdorf, batalha de, 119, 121 mártires, 121
 Ebner, Cristina, 259
 Ebner, Margaret, 259
 Eckhart, 259
 Edelberto, Kent, rei, 57
 Edgar, Santo, rei, 128
 Edite, Santa, 104
 Edwin, São, rei, 104
 Efrém, Santo, 67
 Egberto, arcebispo de York, 104
 Egídio Romano, 220, 261
 Einhard, 95
 El Kamil, sultão, 259
 Eliseu, 107
 Emerico, Santo, príncipe, 153
 Enda, Santo, abade, 79
 Engeltal, irmãs, 259

Enódio, Santo, bispo, 70
 Equitius, Santo, abade, 80
 Erasmo, 42, 215
 Eriberto de Colônia, São, arcebispo, 126-27
 Erlembaldo, 205
 Escandinávia *ver* Dinamarqueses, Dinamarca; Noruega, norueguês; Normandos; Suécia
 Escandinavo, 18, 100, 102-03, 117-18, 128-29, 135, 137, 140, 150, 155, 181, 183. *Veja também* Dinamarqueses, Dinamarca; Normandos; Noruega, norueguês; Suécia
 Escatológica, atmosfera e expectativa, 64, 67-68, 76, 267-68
 Esclamonde de Foix, 253
 Escolas, 70, 72, 82, 87-88, 92, 135, 199, 224-25, 227-28, 231, 234-35, 237-38, 240, 248, 264
 Escolasticismo, 232
 Espanha, 11, 46, 57, 70, 73, 91, 93, 100, 105, 107, 111, 118, 172, 185, 193, 195, 208-09, 215, 235, 244
 Especialização, perigos da, 35-37
 Esperonistas, 252
 Estevão (Stephen) Harding, Santo, abade, 245
 Estevão II, papa, 91, 110
 Estevão IX (Frederico de Liège), padre, abade, 167-68
 Estevão, Santo, rei, 153, 274
 Estrasburgo, 215
 Etelberto, arcebispo de York, 110
 Etelburga, Santa, abadessa, 104
 Etelvino, 183
 Ethelwulf, rei, 128
 Eudes, conde, 120, 122

Eugênio III, papa, 246
 Eurasiana, estepe, 139
 Eusébio em Vercelli, Santo, bispo, 74

F

Fara, Santa, abadessa, 87
 Fatímida, califado, 194
 Fausto de Riez, Santo, bispo, 77
 Fécamp, abadia, 44, 164, 181
 Feiras, 209, 210
 Feliberto, São, abade, 87
 Ferrières, 95
 Feudalismo, 169, 175, 180, 190, 192, 202, 206, 208
Fight at Finnesburg, saga, 183
 Filipe IV, rei da França, rei, 261, 263
 Filipos, 52
 Finnian de Clonard, Santo, abadia, 79
 Flandres, 162, 180, 196, 204, 209, 211, 216
 Fleury, abadia, 96, 162-65, 225
 Flotte, Pierre, 262
 Fócio, 143
 Fondi, abadia, 80
 Fortunato, Venâncio, Santo, 65, 70
 Foucher de Chartres, 188-89
 Frades, 217, 221, 238-40, 255-61, 264
 França, francês (depois da ascensão dos capetos), 165, 167, 180, 182-84, 187, 189-90, 193, 196, 205, 209, 210-11, 215, 224-25, 227-28, 230-31, 235, 238-39, 241, 244, 251-52
 Franca, igreja, 43, 91-92, 108-09
 Franciscanos, 73, 239, 257-58, 261
 espirituais, 261. *Veja também*
 Frades
 Francisco, São, 19, 25, 199, 255-59, 264-65

Francos, (antes da ascensão dos capetos), 14, 58, 79, 90-91, 102, 105-08, 110-11, 113, 117, 141, 162, 185
 Frederico I (Barba-roxa), imperador, 247, 252
 Frederico II, imperador, 230, 236, 254-55
 Frederico de Liège (Estevão IX), abade, padre, 167-68
 Frísios, 91, 103, 106
 Froissart, 200
 Fulberto de Chartres, Santo, bispo, 181, 186-87
 Fulda, abadia, 44, 92, 95, 109, 224
 Fulk Nerra, conde de Anjou, 180-81
 Fulk, Reims, arcebispo, 181
 Fulrad de Saint Denis, São, abade, 109-10

G

Gales, galês, 8, 79, 82, 124, 196
 Gália, 11, 47, 59, 70, 73, 77, 82, 83, 87, 89-90, 94. *Veja também*
 Francos
 Galileu, 41
 Gálio, 52
 Gall, São, 87, 92, 95
Garin da Lorena (canção), 184
 Geatas, 103
 Geraldo de Cambria, 187
 Gerardo de Brogne, São, abade, 159, 181
 Gerardo de Cremona, 235
 Gerberto de Aurillac (Silvestre II), padre, papa, 127, 153, 165-66, 224
 Gerhoh de Reichersberg, 231, 247-49
 Germano de Auxerre, São, bispo, 58-59
 Ghent, 96, 162-63, 211-12

Gibbon, 12, 50
 Gilberto de la Porree, 226
 Gilberto de Nogent, 225
 Gildas, São, abade, 62
 Giles, irmão, 257
 Gilson, professor, 241
 Giovanni da Pian de Carpin, 259
Glossa Ordinaria, 94
 Godofredo da Lorena, duque, 167-68
 Godofredo de Bouillon, rei, 191
 Godos, 20, 79, 100, 106, 138. *Veja também* Ostrogodos; Visigodos
 Gonzalez, Domingo, 235
 Gorze, abadia, 159, 162
 Gótica, arquitetura, 25, 210, 212
 Governo representativo, origem do, 215-17
 Graal, ciclo, 197
 Graciano, 228, 230-31
 Gregório I (o grande), São, papa, 43, 51, 58-60, 62-64, 67, 70, 75-76, 80, 83, 87, 98, 123, 144, 159, 161, 233
 diálogos, 64
 sobre o cuidado pastoral, 123
 Gregório V, papa, 127, 169-173, 245, 250, 260
 Gregório IX (cardeal Ugolino), papa, 254-56, 260
 Gregório de Tours, São, bispo, 58-60, 62, 67, 83
 Grimaldo, Santo, abade, 124
 Grosseteste, Roberto, bispo, 236
 Grottaferrata, abadia, 162
 Guerra dos Cem Anos, 200, 268
 Guildas, 44, 202, 207, 211-12
 Guilherme de Auvergne, bispo, 239
 Guilherme de Auvergne, conde, 162, 181

Guilherme de Conches, 226
 Guilherme de Nogaret, 262
 Guilherme de Ockham, 261, 264
 Guilherme de Rubrouck, 259
 Guilherme de St. Amour, 240
 Guilherme de Volpiano, São, abade, 44, 163-64, 181
 Guilherme, o Bastardo, rei, 180
 Guilherme, o Grande, conde de Poitou, 181, 186
 Guy de Espoleto, conde, 120

H

Hamburgo, 119, 128
 Hamilton, Sir William, 233
 Hanseática, cidade, 210
 Harold Hadrada, 150
 Harold, rei, família, 150
 Heathfield, concílio de, 89
 Heiric de Auxerre, 95
 Helenístico, comparado ao cristianismo latino, 54-56
 Helmold, 155
 Henrique I, rei da Inglaterra, 225
 Henrique II, Santo, imperador, 163, 165, 188, 274
 Henrique III, imperador, 166, 168-69
 Henrique IV, imperador, 168, 175, 225
 Henrique VII, imperador, 263
 Henrique o navegador, príncipe português, 163, 276
Heptateuchon, 227
 Heresia, 66, 113, 168, 238, 250, 252-54, 257
 Hersfeld, abadia, 92
 Hexham, abadia, 89
 Hilda, Santa, abadessa, 104
 Hildeberto de Lavardin, arcebispo, 225
 Hildebrando *ver* papa Gregório VII

Hildegarda, Santa, abadessa, 249
 Hohenaltheim, sínodo de, 125
 Homilias, anglo-saxônicas, 62, 265
 Honorato de Fondi, São, abade, 80
 Honório III, papa, 231-32, 238
 Honório Augustodunensis (de Autun),
 248-49
 Horonatus de Arles, São, bispo, 59, 73
 Hugo (de Cluny), São, abade, 244-45
 Hugo Capeto, rei, 164-65
 Hugo de Berzé, 197
 Hugo o branco, abade, 166-67
 Humberto de Moyenmoutier, abade,
 cardeal, 168, 170, 245, 249-50
Humiliati, 252, 254
 Hungria *ver* Magiares
 Hunos, 11, 140, 142-43

I

Ibn Bassam, 195
 Ibn Gebirol, 235
 Ibn Hayyan, 195
 Ibn Rusta, 147
 Ideias apocalípticas, 248
 Ideologias, 16, 36
 Igor, 149
 Illtyd, São, abade, 79
 Império e papado, 108-12, 164-77,
 190-91, 206-07, 220-22, 253-55,
 260-61
 Império romano e cristianismo, 54,
 98-99
 e os monarcas bárbaros, 99-100
 Império, bizantino, carolíngio *ver*
 Bizantino, império; Carolíngio,
 império
 Ine, rei, 128
 Inglaterra, 43, 47-48, 79, 86-87, 89,
 96, 101, 103-04, 106, 118-20, 122-

24, 128, 134, 150, 162, 167, 183,
 190, 196, 209, 211, 215, 224, 230,
 241, 253, 274. *Veja também* Anglo-
 saxões

Inocência III, papa, 231, 253, 260

Inocência IV, papa, 260

Inquisição, 253-55

Internacionalismo, cristão, 153-54

Iona, 44, 86, 88, 118

Irineu, Santo, bispo, 42

Irlanda, irlandês, 14, 43, 46, 73, 77-79,
 82, 84, 86-88, 90, 93, 96, 118, 122,
 134

Irnério, 228

Isidoro, Santo, arcebispo, 98

Islândia, 86, 101, 134-35, 150

Itália, 11, 44, 70, 86, 93, 100, 111,
 117, 120, 124-26, 128, 141, 152,
 162, 165, 167-69, 175, 195-96,
 198, 205-06, 208, 211, 215, 224,
 228, 230, 235, 244, 246, 250-52

Iziaslav I, 155

J

Jacopino de Todi, Beato, arcebispo,
 258

Jacopo da Varazze, arcebispo, 199

Jarrow, abadia, mosteiro, 89, 118, 273

Jean de Meung, 240

Jehu, 107

Jerônimo, 73

João Cassiano, 14, 42, 73

João Damasceno, 98

João de Corvey, 124

João de Fécamp, 44

João de Salisbury, bispo, 217, 226-27,
 233-34, 250

João de Vandières, São, abade, 162

João Escoto, 46, 121

João Gualberto, Santo, abade, 162
 João Peckham, arcebispo, 239
 João Tzimisces, imperador, 149
 João VIII, papa, 144
 João XIX, papa, 166
 Joaquim de Fiore, beato, abade, 249
 Joaquistas, 261
 Joinville, *Vida de São Luís*, 200
 Jolliffe, professor J. E. A., 101
 Jonas de Orléans, 113
 Julião de Brioude, São, 59-60
 Justiniano I, imperador, 74-75, 82,
 100, 138, 156, 246, 253
 Justiniano II, imperador, 138

K

Kazares, 138, 140, 143, 148-49
 Keith, Marechal, 139
 Kiev, 148-50, 154-56, 181
 Kilwardby, Roberto, arcebispo, 239
 Kotriguros, 140
 Kremsmunster, abadia, 92
 Krum, *khagan*, 142
 Kyrre, Olavo, rei, 134

L

La Bible ou Seigneur de Berzé, 197
 Lambert, beato, arcebispo, 174
 Lanfranco de Bec, 44, 224, 245
 Langland, William, 261, 264-69
 Languedoc, 192, 238, 253, 257
 Laon, escola, 224
 Laonnais, comuna, 209-10
 Latino, 18, 51-52, 55, 72-73, 84, 89,
 98, 106, 149, 155-56, 193, 208,
 225, 234-35
Lay of Maldon, 183
 Leão I, o grande, São, papa, 51, 53, 64,
 167, 233

Leão VII, papa, 162
 Leão IX, São, papa, 166-67, 169
 Legnano, batalha de, 205, 252
 Lei romana (lei civil), 228-32, 253-54
 Leis de Santo Olavo, 132, 134
 Leo, frade, 257
 Leonor de Poitou, rainha, 196
 Lerida, universidade de, 231
 Lerins, abadia, 73, 77, 89-90
Líber Glossarum, 94
 Liège, escola de, 224
 Lindisfarne, abadia, 44, 88
 Lindisfarne, evangelhos, 88-90
 Lions, 65
 Lituânia, 164
 Liturgia, como fator cultural,
 desenvolvimento da, 74-80, 99,
 103-106
 Lombarda, Liga, 205, 252
 Lombardo, Pedro, 236
 Lombardo, reino, 110
 Lombardos, 76, 106-07, 161, 262
 Lorsch, abadia, 92, 126
 Luís I, o piedoso, imperador, 93, 111,
 113-14, 118-19, 148, 182, 200,
 274, 276-77
 Luís VII, rei, 209
 Luís IX, São, rei, 191, 200
 Lull, Ramon, beato, 259
 Lull, São, bispo, 92, 110
 Luxeuill, abadia, 44, 86, 90

M

Macaulay, Lord, 41
 Magiares, 117, 139-40, 244-45, 151-
 54
 Magnus, rei, 134
 Maitland, professor F. W., 175
 Maldon, batalha de, 183

Manegold de Lautenbach, 174
 Maniqueus, 253
 Marbod de Angers, bispo, 225
 Margaret da Escócia, Santa, 134
 Maria da Champagne, 196, 197
 Marsílio de Pádua, 220, 222
 Martinho IV, papa, 260
 Martinho Lutero, 237
 Martinho, São, 59-60, 73
 Mateus de Aquasparta, 232, 239
 Matilda da Saxônia, 196
 Matilde de Hackeborn, 249
 Matilde de Magdeburgo, 249
 Máximo, o Confessor, São, 69
 Medieval, cultura, parente da
 modernidade, 41
 Melania, Santa, 73
 Mércia, 103, 119
 Merovíngios, 58, 99, 106
 Meseritz, abadia, 152-53
 Metódio, Santo, bispo, 143-45, 154
 Michele di Lando, 215
 Miguel Scot, 236
 Milão, 205, 207, 249-50, 254-55
 Mill, John Stuart, 233
 Missionária, característica da cultura
 ocidental, 140-41
 Missões, missionárias, 57, 79, 84, 103,
 108-09, 118, 154
 Mistérios, comparando pagãos e
 cristãos, 68-69
 Molua, (Laisren), São, abade, 81
 Monarquia, cristã IV, 97
 Monasticismo, 71
 agostiniano, 74
 anglo-saxão, 87-90
 beneditino, 75-76
 carolíngio, 95-96

celta, 77, 81-87
 Europa do norte, na, 81
 irlandês, 77-78, 82-87
 ressurgimento e reforma do, 178
 romano, 75
 Mongóis, 20, 140, 156
 Monte Cassino, abadia, 75, 109, 167,
 224, 235
 destruição de, 75
 Monte Gargano, santuário, 211
 Monte Sorate, 109
 Montpellier, 209, 210, 234
 Moravia, 142-45
 Munnich, general, 139
 Musa ibn Nusair, 100

N

Nápoles, universidade, 230
 Naum, São, bispo, 145
 Nero, 54
 Newman, cardeal J. H., 81-82
 Nicéforo, imperador, 142
 Niceias de Remesiana, São, bispo, 138
 Nicolau I, Santo, papa, 143-44
 Nicolau II, papa, 169
 Nicolau de Cusa, cardeal, bispo, 217
 Nidaros (Trondheim), 131 Nilo, São,
 abade, 162
 Niniano, São, bispo, 77
 Normandos, 93, 134, 167-68, 175,
 185, 195, 211
 Nortúmbria, 44, 48, 78, 88-90, 92-93,
 104, 108, 118-19, 121, 145, 150,
 223, 271, 273
 Noruega, norueguês, 128-30, 132-34
 Notker de Liège, São, bispo, 127, 224
 Novacianismo, 250
 Nova Corvey, abadia, 92, 124, 126
 Novgorod, 150, 156

O

Ocanistas, 234
 Odilon, Santo, abade, 164, 167, 187
 Odo, Santo, abade, 160-63, 170
 Offa, rei, 103
 Olavo, Santo, rei, 129-32, 150
 leis de, 132
 Oleg (Helgi), 149
 Omer, São, bispo, 87, 162
 Omurtag, khagan, 142
 Ordens Militares, 190-92
 Orderico Vitalis, 191
 Orósio, 54, 100
 Ostrogodos, 11
 Osvaldo, Santo, rei, 104
 Oswin, São, rei, 104
 Otão I, o grande, imperador, 125-26,
 128, 151, 276
 Otão II, imperador, 128, 152
 Otão III, 125, 127, 152-54, 165
 Otão de Freising, 248, 252
 Otomano, turcos, 156
 Ouen, São, bispo, 87
 Oxford, universidade, 18, 229, 236, 239

P

Pádua, Universidade de, 231, 256, 263
 Panonahalma, abadia, 153
 Papado e escolástica, 237
 Papado e frades, 253-60
 Papado e império *ver* Império e papado
 Papado e reforma, 167, 205, 230, 245-
 46, 249
 Paris, 119-20
 Paris, universidade, 226-28, 231, 232,
 234, 239
 Pascoal II, papa, 250
 Pastoral, sobre o Cuidado (São
 Gregório), 123

Patarini, insurreição dos, 205, 250
 Patrício, São, bispo, 43, 62, 73, 77
 Patzinaques, 140, 149
 Paula, Santa, abadessa, 73
 Paulicianos, 146
 Paulino de Aquileia, Santo, bispo, 141
 Paulino de Nola, Santo, bispo, 67
 Paulo, São, 42, 52-53, 268
 Pavia, sínodo, 165
 Paz de Deus, 187
 Peckham, João, arcebispo, 239
 Pecsvarad, abadia, 153
 Pedro II de Aragão, rei, 198, 216, 257,
 261
 Pedro Damiano, São, cardeal, bispo,
 163, 166, 169, 176, 245
 Pelágio, 77, 220
 Pelliot, M., 260
 Penitenciais, 85-86
 Penitencial, sistema, penitência
 privada, 85
 Pepino, rei da França, 91, 106-10
 Pepino, rei da Itália, 141
 Pequim, 259
 Peregrinações, real, a Roma, 128
 precedem as rotas de comércio,
 210-11
 Peregrino de Passau, bispo, 151-52
 Petchenegues, turcos, 144-45
 Petrarca, 21, 226, 252
 “Piers Plowman”, 264-69
 Pirenne, Henri, 212
 Pisa, 194, 206, 208-09, 211, 231
 Placentino, 230
 Platão, 89, 94, 215, 235
 Platão de Tívoli, 235
 Platão, *Diálogos* de 89
 Plegmundo, Santo, arcebispo, 124
 Pobres de Lyon (valdenses), 252, 254-55

Poema Morale, 265
 Poesia, litúrgica, 65-66
 Polônia, 125, 127, 130, 137, 152-54, 156
 Poppo de Stavelot, São, abade, 163-64, 167
 Procópio, 100
 Prudêncio, 53, 66-67
 Prussianos, 153, 155
 Pseudo-Dionísio, 69

Q

Quarta Vigília Noctis, 248

R

Rábano Mauro, beato, arcebispo, 94-95, 126
 Radbod de Utrecht, São, bispo, 126
 Radulfo Glaber, 187
 Raedwald, rei, 103
 Raimundo de Sauvetat, arcebispo, 235
 Raimundo de Toulouse, conde, 197-98
 Ramon Lull, beato, 259
 Ranier, marquês, 163
Raoul de Cambrai (canção), 185
 Rashdall, Dr. Hastings, 229-30
 Ratislav, príncipe, 143
 Raul de La Tourte, 225
 Raymond, Roger, 198
 Reforma eclesiástica, 91, 93, 108, 112, 159, 205, 243-50, 260-61
 Reginaldo de Faye, 225
 Reichenau, abadia de, 95 Reims, escola de, 234
 Ricardo II, duque da Normandia, 181
 Ricardo de Saint Vannes, abade, 163, 167, 187
 Ricardo de São Victor, Marselha, abade, 245

Ricardo l'Eveque, 226
 Riformatori, 215
 Ripona, abadia, 89
 Rito oriental, 154-55
 Rito romano, 93
 Roberto de Chester, 235
 Roberto de Sorbonne, 233
 Roberto Kilwardby, arcebispo, 239
 Roberto, o piedoso, rei, 165, 188
Rök Stone, 102
 "Rolando" (canção), 185
 Roma, 11, 19-20, 23, 51-57, 64, 72, 76, 88-89, 91, 100, 109-10, 119, 125, 127-28, 143, 152-53, 155, 161-62, 165-67, 169, 175, 177, 201, 232, 248, 250-52, 258
Romance of the Rose, 240, 265
 Romano, o metodista, Santo, 65
 Romarico, São, abade, 87
 Romualdo, São, abade, 154, 162-63
 Roncaglia, dieta de, 229
 Rudolfo, 120
 Rufino, 73
 Rupert de Deutz, 248-49
 Rússia, russos, 127, 129, 137-38, 143, 145-51, 154-56
 Rutebeuf, 240

S

Sacro Império Romano, germânico, 20, 113, 126, 166, 171, 179, 251, 263
 Saint Evroult, abadia, 164
 Saint Gilles, 210
 Salerno, escolas de, 234
 Salimbene, Fra, 194-95
 "Salmo contra os donatistas" (Santo Agostinho), 66-67
 Salviano, 98
 Samuel, 107

Santos, culto aos, na Idade Média, 59-61, 163-64
 São Bassiano, sociedade de, 207
 São Benigne, abadia, 163
 São Faustino, sociedade de, 207
 Sarracenos, 90, 117, 119, 152, 157, 170, 185-86, 208. *Veja também* Cultura islâmica, influência da
 Sarzarva, abadia, 155
 Saul, 107
 Schere, padre de, 250
 Sebbi, São, rei, 104
 Sêneca, 16-17, 52
 Servatus Lupus, 95, 121, 226
 Sexburga, Santa, abadessa, 104
 Shakespeare, 200
 Sidney, Sir Philip, 200
 Sidônio Apolinário, São, bispo, 56, 58, 67, 98
 Sigeberto de Gembloux, 249
 Sigeberto, São, rei, 104
 Siger de Brabant, 236
 Sighvat, 130
 Silvestre II, papa, 127, 153, 165-66
 Símaco, Quinto Aurélio, 54
 Simão de Montfort (o ancião), 98
 Simeão, czar, 145
 Simonistas, contra, 168-69
 Stavelot, abadia, 163-64, 167
 Stiklestad, batalha de, 130
 Suécia, 102, 133, 215
 Suffolk, enterro em embarcação, 103
 Suíça, 92, 259
 Suiger, (Clemente II), papa, 166
 Suso, Henrique, beato, 259
 Sutri, concílio de, 166, 168
 Svatopluk, 145
 Svoldr, batalha de, 130
 Svyatoslav, czar, 149
 Sweyn Estrithson, rei, 133

T

Tariq, 100
 Tauler, 259
 Tchecos *ver* Boêmia e Cosmas de Praga
 Tegernsee, abadia, 92, 95
 Templários, 190-91, 261
 Teobaldo, arcebispo, 226
 Teocracia, 46, 97, 144, 171, 182, 255
 papal, 220, 261
 Teodolfo de Orléans, 46, 226
 Teodorico, rei, 99-100
 Teodoro de Cantuária *ver* Teodoro de Tarso
 Teodoro de Tarso, arcebispo, 42, 86, 88
 Teodósio, imperador, 20, 54, 56
 Terministas, 234
 Textores, 252
 “The Song of the Sea Calm”, 131-32
 Thompson, professor J. W., 247
 Thorwald Codranson, 150
 Toledo, concílios de, 105
 escola de, 194, 234-35
 Tomás Becket, São, 226
 Tomás de Aquino, Santo, 21, 212, 219-20, 222, 232, 237, 239-40, 261
 Tomás de York, 239
 Toraren, 129, 131
 Töss, irmãs de, 258-59
 Toulouse, universidade, 231, 236, 239
 Tournai, escola de, 224
 Tours, escola de, 224
 Trégua de Deus, 187, 189
 Troeltsch, professor Ernest, 201-02, 212
 Troslé, concílio de, 157
 Trovadores, 192-93, 199, 265
 Turgot, arcebispo, 134
 Trygvason, Olavo, 129-30, 150
 Turcos, 143-45, 154, 241

U

Ugolino (Gregório IX), cardeal, papa,
238, 255-57
Ugo Speroni, 253
Uguccio de Pisa, 130-31
Universidades, 236
Unterlinden, irmãs de, 258-59
Upsala, 102
Urbano II, papa, 188, 190, 245

V

Vacário, 230, 253
Valdenses (pobres de Lyon), 252, 254-55
Valério, São, abade, 87
Vallombrosa, abadia, 162
Vândalos, 11, 56, 100, 106
Vasco da Gama, 259
Vedasto, São, cronista de, 120
Venâncio Fortunato, Santo, bispo, 65,
70
Veneza, 150, 206-09
Vicente de Beauvais, 240
Vikings *ver* Escandinavos (homens do
norte)
Viollet le Duc, 210

Virgílio Maro de Toulouse, 83

Virgílio, 21, 52

Visigóticos, 56, 70, 105, 107

Vita Oswaldi, 183

Voytech *ver* Adalberto, Santo

Vladimir, São, 129, 149-50, 154

W

Walafrid Strabo, 95

Wandrille, São, abade, 87

Wazo de Liège, bispo, 166-67

Wearmouth, mosteiro, 89

Weber, Max, 10, 201

Whitehead, Dr. A. N., 232

Widsith, saga, 80, 103

Wilfrid, São, bispo, 79, 88-89, 271

Wilichair de Sens, São, bispo, 110

Willebrord, São, bispo, 79, 126

William Langland, 261, 264

Wyclifianos, 261

Y

Yarmouth, cronista de, 218

Yaroslav, o Sábio, 150

Yngvi-Frey, santuário de, 102